N° 6 1952 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La pédagogie du sens de l'Eglise *

Il n'y a pas de vie chrétienne saine et forte en dehors d'un authentique amour de l'Eglise. Jésus-Christ était hier et il sera demain, mais il est aussi aujourd'hui et c'est dans l'Eglise qu'il est aujourd'hui. La foi doit donc, pour recevoir son objet propre qui est Jésus Seigneur (*I Cor.*, XII, 3), être capable de l'atteindre dans l'Eglise. Tant que cette appréhension n'est pas réalisée et vécue au cours des jours, la foi demeure un sentiment que peuvent faire évanouir les moindres fluctuations affectives.

Or nous n'ignorons pas que la fixation de la foi sur Jésus-Christ présent dans l'Eglise ne se fait pas spontanément chez un certain nombre de nos jeunes. Ils restent ainsi, dans l'ordre théologal, des débiles ou des souffrants et leur rayonnement apostolique en est nécessairement affecté. De nombreuses causes empêchent ce développement normal de la foi. Nous voudrions en relever quelques-unes et étudier ce qu'on peut faire pour neutraliser leur influence.

Pour en prendre une plus vive conscience, efforçons-nous d'abord de porter sur l'Eglise le regard des jeunes qui ne vivent pas en milieu chrétien. Nous constatons qu'elle leur offre la plupart du temps un double visage : celui d'une institution autoritaire qui impose ses rites et ses dogmes et celui d'une communauté de vie. Ils voient alternativement l'un ou l'autre aspect, mais ils les voient rarement ensemble et ne comprennent pas comment l'un peut découler de l'autre.

L'Eglise leur apparaît d'abord comme une autorité qui revendique des droits et impose sa suzeraineté. C'est ce qu'on leur a appris dans leurs cours d'histoire en leur montrant, à travers les encycliques du XIX^e^ siècle, le Syllabus ou le concile du Vatican, les constantes revendications du pouvoir ecclésiastique contre les conquêtes de la science, de la démocratie, de la liberté de conscience ou du socialisme. Les définitions dogmatiques, les cérémonies paroissiales auxquelles ils se

* Rapport présenté au congrès national des aumôniers de lycées le 21 septembre 1951 à Paris.

sentent souvent étrangers, les sermons donnés en un langage qui ne touche pas leur sensibilité, des condamnations récentes comme le décret du Saint-Office contre le communisme, paraissent confirmer en eux cette impression de contrainte. Le sacrement de pénitence, enfin, lié dans la pensée de beaucoup, d'une manière presque exclusive, aux interdits sexuels, apparaît comme l'illustration même de l'étouffement que fait peser l'Eglise sur leur désir de vivre.

Il y a cependant longtemps que nous avons pris conscience de cette déformation et que nous nous efforçons de faire atteindre, à ceux qui nous sont confiés, l'âme de l'Eglise. Nous avons constitué, partout où nous l'avons pu, des communautés où garçons et filles ont appris à devenir actifs dans l'existence chrétienne. Derrière les rites et les dogmes nous les avons amenés à redécouvrir la présence du Christ; nous leur avons rendu l'Evangile, parole vivante du Seigneur, nous leur avons fait vivre la messe comme le sacrifice de l'assemblée unie à son chef. Les mouvements d'Action catholique ont réveillé plus largement encore le sens de l'initiative et des responsabilités. La prédication du don de Dieu est ressentie maintenant par beaucoup comme une des affaires essentielles de leur existence. Enfin, au delà de la prédication proprement dite dont ils se sentent solidaires, nos jeunes ont appris à regarder le monde qui se construit comme une tâche offerte à leur appétit d'action. Le scoutisme, la J.E.C., les divers groupes que nous constituons collaborent tous à donner à leurs membres le sens d'une Eglise ouverte où chacun se sent libre et agissant.

Nous nous réjouissons de ce résultat décisif qui aurait paru difficilement imaginable il y a trente ans. Nous ne pouvons cependant pas nous cacher que ce résultat même est source de nouvelles difficultés dans la compréhension de l'Eglise. En effet, la communauté de vie, dans laquelle nos jeunes ont été introduits et qui a développé en eux la liberté spirituelle, a détourné simplement dans bien des cas leur attention de l'Eglise autoritaire sur laquelle ils risquaient précédemment d'achopper. Celle-ci demeure pour eux un arrière-plan généralement inaperçu mais cependant présent. Il suffit que la communauté se détende, qu'ils quittent un milieu catholique épanoui pour retomber dans une paroisse relativement morte ou que l'autorité hiérarchique se manifeste soudain par des mises en garde, des condamnations ou des définitions dogmatiques pour que s'évanouisse leur confiance et qu'ils retrouvent à l'Eglise le visage grimaçant que la tradition libérale leur avait appris à découvrir en elle. Des déchirements intérieurs se produisent alors, la foi est brutalement mise en question et l'enthousiasme dans lequel se développait la vie chrétienne s'évanouit. Parfois même l'on constate de soudaines évolutions vers le marxisme auxquelles il semble impossible de donner d'autres explications.

Nous avons constaté récemment, même chez quelques prêtres, de douloureux naufrages. Sans chercher à forcer le mystère des posi-

tions spirituelles et des évolutions intérieures, il me semble que nous pouvons nous demander si la formation du sens de l'Eglise n'avait pas été insuffisante dans de tels cas. Il était nécessaire de faire retrouver les valeurs de vie, de communauté et d'action que suppose le catholicisme; mais il fallait également faire prendre conscience de la signification spirituelle de la tradition et de l'autorité hiérarchique. Voiler de tels aspects pour parer au plus urgent était peut-être une nécessité du démarrage de la formation, ce ne pouvait être une solution définitive. Une pédagogie qui ne permet pas d'éclairer progressivement à la conscience la totalité du mystère de l'Eglise est en effet responsable des crises que provoquent les circonstances successives de la vie.

Examinons donc sur quels principes doit se fonder pour les jeunes qui nous sont ordinairement confiés (enfants de familles peu chrétiennes ou entièrement déchristianisées) cette pédagogie totale. Il me semble que ces principes ne peuvent être trouvés qu'en rapprochant l'éducation du sens de l'Eglise de celle de la foi. L'Eglise est, en effet, d'une part le milieu dans lequel la foi doit naître et se développer; et d'autre part l'instrument indispensable de la foi puisque c'est en elle et par elle qu'est offert actuellement à l'homme, Jésus-Christ, Verbe Incarné.

Aussi aurons-nous à rechercher comment l'Eglise peut éveiller à la foi, puis comment elle doit soutenir et affermir la foi, enfin comment elle doit, par l'exercice de l'autorité hiérarchique, constamment purifier et transfigurer la foi. Nous aurons alors atteint la justification des diverses fonctions de l'Eglise et nous aurons montré qu'une authentique pédagogie de la Foi doit amener sans heurts à la reconnaissance de l'intégralité du mystère de l'Eglise.

I. *Comment l'Eglise éveille à la foi.*

L'Eglise ne s'explique pas complètement en des théories, elle se vit; c'est seulement à l'intérieur de cette vie que peut trouver place un effort d'enseignement systématique. Il n'y a donc pas de pédagogie du sens de l'Eglise indépendante d'une réalisation effective des diverses fonctions de l'Eglise. La première de ces fonctions est l'éveil à la foi. Nous pouvons l'appeler la fonction prophétique. Le prophète est celui qui fait entendre dans un monde clos la parole du Dieu transcendant. Il brise par sa seule action la consistance d'un groupe et lui révèle les exigences du Très-Haut. Ce qui était dans l'ancienne loi la mission d'individualités isolées est dans la nouvelle alliance le fait d'un corps social, l'Eglise. Il me semble nécessaire de mettre en relief cette première fonction de l'Eglise qui passait inaperçue aux siècles précédents. Ceux-ci offraient en effet aux hommes un milieu chrétien qui rendait par lui-même témoignage de l'existence de Dieu. La

famille se rassemblait dans la prière, les corporations associaient d'une manière étroite le travail professionnel et l'offrande religieuse, tout rappelait dans les villes et les campagnes l'humanité du Seigneur et la pureté de sa mère. Il suffisait donc de participer à un milieu de vie pour que les mystères chrétiens fussent annoncés et répercutés dans leurs résonances humaines et surnaturelles. L'Eglise était partout présente dans de tels cadres d'existence mais elle n'était nulle part distincte. La variété des ordres religieux, dont l'activité ou la prière pénétraient tout, donnait un visage étonnamment varié au sacerdoce et le rendait familier à chacun. L'office du roi dans la nation et celui du père de famille dans la maison semblaient reprendre et prolonger ceux du prêtre et de l'évêque à l'église.

Nous savons que la situation spirituelle de nos contemporains est tout autre. L'état, la culture, la profession, les familles se sont progressivement laïcisés, ainsi que l'atmosphère générale des villes et des campagnes. Rien ne vient attester à l'homme le don de Dieu dans le cadre de son existence ordinaire. Et comme tout milieu humain tend à se refermer sur lui-même et à enclore ceux qui lui appartiennent dans son climat propre et dans ses valeurs, l'homme se trouve, par la simple puissance des structures sociales, entièrement privé de l'annonce du royaume de Dieu.

Dans ce monde où tout s'arrête à des milieux limités, incapables d'assouvir le désir d'infini de l'homme, l'Eglise demeure le seul témoin d'une existence spirituelle possible. Mais elle se trouve séparée : elle ne pénètre plus naturellement comme jadis toutes les ambiances de la cité, elle n'est plus qu'une institution au milieu d'autres ou qu'un clergé dont les manières de vivre déconcertent. C'est pourquoi elle est regardée, comme elle ne l'a sans doute encore jamais été, car inconsciemment l'on attend qu'elle ouvre la porte du bagne matérialiste ; mais elle est regardée par des yeux étrangers, inhabitués à ses manières traditionnelles de vivre et de parler. Elle a donc plus qu'à aucune autre époque à exercer un rôle prophétique, alors qu'elle se trouve mal placée pour le faire puisqu'elle est séparée des milieux de vie ordinaires du monde actuel.

L'Action catholique sous toutes ses formes s'est providentiellement développée pour répondre à cette nécessité et faire apporter par les laïcs le témoignage sur le don de Dieu que les divers groupes humains ne donnaient plus et que le sacerdoce séparé n'était plus en mesure d'offrir. Par l'Action catholique le mode de rayonnement du sacerdoce s'est trouvé lui-même transformé : en effet, vivant en contact constant avec leurs militants laïcs, les prêtres ont été amenés à partager leur sensibilité et leur vision du monde et à porter avec eux devant Dieu les camarades d'existence de ceux-ci. Ils ont ainsi pénétré de nouveau la variété des milieux de vie du monde actuel et sont en partie redevenus capables de faire parvenir aux hommes de toute condition le message

dont ils étaient porteurs. Il me semble que nous devons prendre conscience de cette évolution providentielle et en tirer les conséquences.

Mais cela implique un certain nombre de conditions. La *première* est que le prêtre ne garde pas « toute sa beauté à l'intérieur », selon la parole du psaume, pour s'établir avec les jeunes de ses groupes sur le simple plan d'amitié ou d'éducation humaine où ils vivent ordinairement. Ce dont le monde a besoin, en effet, ce n'est pas seulement d'un témoignage sur les vertus naturelles mais aussi, et d'abord, d'une affirmation de la transcendance de Dieu. Il est donc nécessaire que la réalité de l'existence divine transparaisse dans la vie et dans la parole du prêtre, pour qu'elle puisse transparaître ensuite dans l'action des laïcs. Les vertus « religieuses » de recueillement, de prière, de sainteté doivent s'apercevoir dans la vie de ceux qui sont au Christ, car c'est d'abord à travers elles qu'il est possible de voir Dieu. Le Dieu du christianisme est un Dieu vivant, c'est donc d'abord dans des hommes vivants, saisis par sa Sainteté et par sa Gloire, qu'il pourra être atteint. Nos contemporains désirent trouver des saints et ils les cherchent partout plus ou moins consciemment; car ce sont les saints qui font connaître le Dieu Saint. Avant tout effort de présence au monde, le prêtre doit donc réaliser au maximum la présence à Dieu, certain que s'il vit de cette présence, tous ceux qui l'entoureront seront également atteints par elle. Il ne sert de rien de réunir un grand nombre de jeunes dans des activités diverses s'ils ne doivent y trouver le témoignage de la majesté divine. Pour cela tout doit parler de Dieu dans la vie du prêtre : rien en elle ne doit être « privé », car cela signifierait profane pour son entourage. Une administration consciencieuse des sacrements ou de l'enseignement religieux pouvait être suffisante lorsque la société tout entière portait témoignage de Dieu, elle ne l'est plus lorsqu'il s'agit de faire apparaître, contre tout un milieu hostile ou indifférent, l'absolu du Seigneur. La conduite du prêtre et des militants chrétiens doit refléter quelque chose des qualités divines, elle doit donc refuser toute compromission qui altérerait la sainteté du Seigneur et manifester la foi tranquille en l'impossible qui caractérise les âmes certaines de la puissance de Dieu.

Cependant, et nous atteignons là la *seconde* condition nécessaire pour que l'Eglise exerce authentiquement sa fonction prophétique, cette force dans l'affirmation de Dieu doit être pure. Cela signifie qu'elle ne doit en aucune manière apparaître comme un procédé de propagande et emprunter des éléments d'expression à des techniques qui lui seraient étrangères. Cela signifie également qu'elle doit exclure toute tension. Elle doit jaillir clairement d'une source intérieure. Les âmes contemporaines ont un tel besoin du témoignage de Dieu qu'elles sont perpétuellement en éveil et prêtes à dépister tout ce qui pourrait être inauthentique dans l'affirmation de l'Eglise. Même si elles ne le connaissent pas encore, elles pressentent que Dieu est la vie. Or

il n'y a pas de vie qui ne se déploie dans le naturel, dans le calme et dans la joie. Ceux qui ne rencontrent pas ces qualités dans les témoins de Dieu estiment à juste titre que leur affirmation est plaquée sur une existence qui ne la supporte pas : ils s'en détournent donc avec horreur. Cela a une importance capitale lorsqu'il s'agit de jeunes qui ressentent la vie comme un germe unique qu'ils ont le devoir de faire éclore. Si l'union à Dieu, pensent-ils irrésistiblement, ne cause ni la joie, ni la paix, ni la force, elle ne peut être qu'un mot..., Dieu n'existe pas.

Une *troisième* condition, enfin, de l'action prophétique de l'Eglise est le caractère d'affirmation paisible que doit revêtir toute l'activité extérieure de l'Eglise. Il s'agit ici des offices liturgiques, de l'enseignement religieux, des réunions de chrétiens. Une liturgie exacte mais non parlante ne peut satisfaire nos contemporains. Beaucoup, par manque de formation, ne comprennent ni le sens des gestes, ni celui des symboles ou des textes. Les offices ne leur apparaissent que comme des bizarreries, s'ils ne les découvrent tout empreints à la fois de la majesté divine et de la proximité du Christ. Beaucoup plus que d'adaptation ou d'explication, ce qui importe ici est la fidélité de la liturgie à son caractère sacré. Il faut d'abord que nos cérémonies par leur grandeur, par la beauté de leurs gestes ou de leurs chants, redonnent à nos jeunes le sens du mystère. C'est sur ce fond vivement ressenti qu'il sera possible de faire ressortir ensuite la signification des rites ou des actions sacrées. Au contraire si la grandeur de la fonction liturgique disparaît dans un bavardage ou une familiarité de mauvais aloi, une certaine vie commune est peut-être réalisée mais aucun témoignage prophétique n'est donné et l'éveil de la foi ne peut se réaliser.

Il faudrait en dire autant de l'enseignement. Celui-ci doit poursuivre une double mission : présenter l'objet de la foi afin qu'elle s'établisse, élucider ensuite son contenu afin qu'elle progresse. Nous commençons souvent par la deuxième phase en offrant à nos élèves des condensés de théologie qui exigeraient pour être compris une foi déjà ferme. Or il n'en est pas ainsi dans un grand nombre de cas et nos paroles demeurent sans écho parce que le plan d'adhésion qu'elles supposent n'existe pas en fait. Avant d'être spéculatif (ce qui est essentiel pour conduire à l'intelligence des dogmes), notre enseignement doit être prophétique. Il doit savoir présenter à travers les événements, les personnages, les symboles que nous offrent la bible, l'histoire et la liturgie, l'existence de Dieu et son action en ce monde.

Nous devons éviter un certain style universitaire qui dessèche l'âme et éveille en elle la suffisance. Notre parole doit être à la fois humble et forte, toujours animée par le sentiment de la présence de Dieu. Elle formera ainsi ceux qui l'entendront au témoignage et les rendra capables de parler à leur tour de Dieu à ceux qui les entourent. Toute

la communauté aura ainsi la « langue déliée » et deviendra capable de rayonner l'amour de Dieu qui surpasse toute connaissance. Elle appellera collectivement à la foi. Par l'exercice même, ses membres comprendront ainsi ce qu'est la mission prophétique de l'Eglise.

II. *Comment l'Eglise soutient et affermit la foi.*

Cette mission prophétique ne résume pas toutes les fonctions de l'Eglise. Celle-ci n'a pas seulement pour tâche d'éveiller à la foi mais de faire grandir dans la foi. Or la foi catholique n'est pas uniquement le choc psychologique qui éveille l'âme à la conscience de son péché pour la jeter dans la miséricorde de Dieu, elle est aussi l'entrée progressive dans la découverte des richesses du Seigneur. Au delà du premier heurt affectif, le catholicisme cherche à conduire l'homme à la familiarité avec les choses divines qu'implique la vie surnaturelle. Cela veut dire qu'il s'efforce de le guider vers une lecture de plus en plus précise des signes de la révélation. Le progrès dans la foi se marque par un discernement plus aisé et plus fréquent des signes de la présence du Dieu caché et surtout par une meilleure reconnaissance de leur contenu. Et comme il n'y a pas, dans l'ordre de la vérité religieuse, de connaissance qui ne soit liée à un accomplissement, tout progrès dans la lecture des signes est lié à une association croissante de l'action humaine aux intentions divines. C'est ainsi que sous la motion de la grâce l'homme entre peu à peu, par le jeu de ses facultés, dans l'union à la nature divine. Or la communauté chrétienne est le milieu providentiel dans lequel doit se réaliser cette lecture des signes, c'est pourquoi l'Eglise catholique qui est chargée de conduire les convertis à l'approfondissement de leur foi les invite à entrer dans son sein.

Les caractéristiques de la communauté de l'Eglise se manifestent ainsi : elle doit être le milieu dans lequel sont présentés et reçus les signes de la Révélation chrétienne. C'est uniquement de cette manière qu'elle remplit sa mission par rapport à l'approfondissement de la foi. A la différence du « monde » où les signes sont ramenés par l'ambiance collective à l'état de phénomènes, la communauté de l'Eglise présente continuellement les signes du don de Dieu dans leur caractère de signes. Elle éveille et fixe sur eux l'attention et conduit l'esprit à reconnaître à propos de chacun d'eux le signifié dans le signifiant. Tandis que le « monde » efface lentement les traces de la rencontre du Seigneur, la communauté de l'Eglise permet à ses membres de transformer cette rencontre en familiarité, c'est-à-dire de développer en eux l'*habitus de la foi.* Son action se poursuit toujours selon un double mode, celui des actes officiels d'enseignement ou de ministère et celui du témoignage personnel de ses membres.

a) *L'enseignement.*

Sans doute, l'enseignement chrétien ne doit être en aucune manière le simple affleurement de l'expérience religieuse individuelle dont rêvaient les modernistes. Il vient de Dieu et ne peut se réduire à du subjectif. Mais il vient du Dieu vivant et s'adresse à des hommes vivants. Il faut donc qu'il porte toujours l'empreinte de ce caractère de langage qu'ont nécessairement les relations entre personnes. C'est pourquoi l'Ecriture Sainte (qui nous développe les « gestes » et les paroles de Dieu parmi les hommes), la vie et les écrits des saints, les grands actes conciliaires ou pontificaux deviennent le mode privilégié de transmission du don de Dieu. Ils sont directement signes et s'adressent immédiatement à la foi en tant qu'elle est capacité de lecture des signes. Certes, un enseignement spéculatif doit toujours accompagner leur présentation mais il ne peut jamais les suppléer puisque son but est de dégager la « signification » du langage immédiatement choisi par Dieu pour se communiquer aux hommes. Transmis par la prédication ou l'enseignement ordinaire, ces signes doivent être assimilés par la communauté avant que d'autres ne soient offerts afin que jamais ne se détende le mouvement de la foi. Cette assimilation se fait d'abord par la prière et la réflexion solitaire de chacun, mais celles-ci doivent être toujours soutenues par le mouvement d'adhésion de la communauté.

Un ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure me disait naguère du Père Portal, son ancien aumônier : « Il nous a appris à parler ensemble des choses de Dieu ». Cette parole me paraît très caractéristique d'un enseignement donné dans une communauté active. J'ai constaté moi-même dans les groupes dont j'ai la charge que la portée de l'instruction religieuse a été décuplée à partir du moment où les étudiants ont constitué dans leurs diverses écoles de petits groupes de méditation commune de l'Ecriture Sainte. Par ce moyen en effet, ils se sont habitués à la recherche commune du don de Dieu et de ses exigences, de sorte que c'est maintenant dans une attitude de foi active qu'ils reçoivent les témoignages de la Révélation qui leur sont communiqués dans l'enseignement. L'on pourrait d'ailleurs remarquer que tous les groupes qui manifestent une foi vive et une connaissance religieuse vraiment assimilée doivent leur vigueur spirituelle à des activités de cet ordre. C'est donc dans l'Eglise que se développe la foi par la découverte commune du sens des faits ou des doctrines que la tradition nous présente.

Le langage qu'emploie l'Eglise pour nous livrer les signes de la Révélation divine ne se limite cependant pas à l'Ecriture et à l'enseignement doctrinal, il comprend aussi la liturgie et les sacrements. Or, pas plus que le précédent, cet aspect du message ne peut être reçu par l'homme qui n'appartient pas à l'Eglise et n'est pas soutenu par la communauté.

b) *L'année liturgique.*

Au centre de la vie de l'Eglise il y a l'année liturgique avec le cycle de ses célébrations. Tous les signes que l'enseignement peut présenter en ordre dispersé dans la formation dogmatique, scripturaire ou historique se trouvent rassemblés dans les célébrations liturgiques en des ensembles concrets. L'Ancien et le Nouveau Testament s'unissent aux textes des Pères, à l'enseignement des docteurs, à la beauté des rites et aux usages locaux pour présenter autour des cycles de l'Epiphanie, de Pâques ou de la Pentecôte les mystères de la vie et de l'action du Seigneur. Les fêtes de la Vierge et des saints qui se mêlent aux grands cycles temporaux rappellent que les mystères sont actifs à toutes les époques et qu'ils sont aussi proches de nous que de l'âge apostolique. En dehors de la présentation de l'année liturgique, l'enseignement chrétien risque toujours de se déformer en une simple morale ou en une doctrine intemporelle ; par l'année liturgique, il se rattache irrésistiblement aux réalités historiques de la vie du Seigneur. Or, de même que l'enseignement doctrinal n'est en général reçu dans la foi que sous l'impulsion d'une communauté vivante dont les membres s'entraînent les uns les autres au discernement et à l'accomplissement des paroles de Dieu, l'année liturgique ne prend sa signification que si elle est, elle aussi, vécue activement par toute la communauté. Des fêtes qui sont subies passivement ne font pas grandir dans la foi, elles perdent peu à peu leur suc spirituel. L'on ne saurait majorer l'importance capitale, pour la formation que nous sommes appelés à donner, de la célébration communautaire des grands cycles de l'année liturgique.

Nos jeunes, comme d'ailleurs les fidèles des paroisses, sont avides d'actions liturgiques simples et belles dans lesquelles l'apport de l'Ecriture et de la tradition est repris et vivifié par la participation de toute la communauté.

c) *Les sacrements.*

Lorsque les chrétiens apprennent à lire de nouveau les signes de l'Année liturgique, les sacrements reprennent pour eux leur pleine signification. Nous nous étonnons parfois de voir les sacrements moins recherchés que jadis et il arrive que nous nous laissions aller à ce sujet à des bilans pessimistes. C'est peut-être que nous oublions trop leur liaison à l'année liturgique et à la vie de la communauté. Le sacrement nous annonce directement et personnellement le don du Christ et nous offre un chemin pour pénétrer en Lui ; sa présentation doit donc normalement se faire en même temps que celle des cycles de l'année liturgique qui nous annoncent eux aussi les mystères du Seigneur. Car l'on ne peut faire vivre ces mystères à une communauté

sans mettre en lumière, en même temps, les voies qui permettent à chacun d'entrer en eux. Nous le comprenons en général pour la messe et l'Eucharistie; nous avons plus de mal à saisir ce rapport lorsqu'il s'agit du baptême, de la confirmation ou de la pénitence. Or ces sacrements sont préalables à l'Eucharistie, non seulement parce qu'ils nous établissent en « état de grâce » mais aussi parce qu'ils préparent le détachement et l'offrande de nous-mêmes avec lesquels nous devons recevoir la communion. La veillée pascale vient de nous offrir la possibilité de représenter à nos fidèles le signe de leur baptême en liaison avec le mystère liturgique. Nous ne devons pas oublier qu'une telle évocation peut se placer également dans le cycle de l'Epiphanie ou dans celui de la Pentecôte (bien que sous des formes liturgiques moins précises) car, pour accéder à chaque mystère du Seigneur, il faut sortir du « monde » et quitter le vieil homme. Une telle présentation du baptême met directement en lumière son terme qui est une association à la vie du Christ telle que nous l'offre l'Eglise. Le sacrement de la confirmation qui nous rend par l'Esprit Saint actifs dans la vie de foi (c'est-à-dire dans l'union au Christ) peut toujours être rappelé dans les mêmes circonstances. Cette pédagogie conduit également à redécouvrir la valeur positive du sacrement de pénitence qui renouvelle la grâce du baptême et de la confirmation et fixe, lui aussi, l'homme, par la libération des fautes et le détachement du « monde », dans la nouveauté du mystère liturgique. Seuls le baptême, la confirmation et la pénitence font vivre pleinement le mouvement de renonciation à soi et d'adhésion au Christ que suppose constamment la foi. Si leur action n'est pas clairement perçue, l'Eucharistie et les cycles liturgiques ne peuvent pas développer au cours de la vie leur pleine signification.

Il faut ajouter d'ailleurs que, de même que l'enseignement et les célébrations liturgiques, les sacrements doivent être reçus et vécus dans la communauté. Après de longs siècles d'individualisme sacramentaire, nous le redécouvrons lentement. Nos messes sont de plus en plus des actes communautaires et l'adhésion commune permet aux individus de mieux discerner derrière les signes du pain et du vin la présence du Seigneur qui se livre en nourriture. Le rituel nous rappelle par l'institution des parrains (et il faut que nous en prenions de plus en plus conscience) que le baptême et la confirmation se reçoivent également dans le sein d'une communauté. C'est elle qui soutient le catéchumène, lui permet de mieux discerner les dons qui lui sont communiqués et maintient ensuite son attention sur l'état de vie dans lequel il est entré. Mais nous devons faire comprendre aux membres de nos communautés qu'il en est de même pour le sacrement de pénitence qui semble être l'acte religieux individuel par excellence. En effet, bien que la pratique de la pénitence publique ait depuis longtemps disparu, il est certain que normalement le sacrement de pénitence se reçoit au cœur

d'une communauté qui, comme telle, fait pénitence et demande à être réintégrée dans l'union au Seigneur. C'est ce mouvement de pénitence commune qui stimule et soutient en général la pénitence des individus. Là où il fait défaut, le sacrement de pénitence ne tarde pas à être abandonné; là où il se rétablit, la pratique du sacrement apparaît de nouveau nécessaire à chacun. Or ce mouvement de pénitence est lié en général aux célébrations du cycle liturgique. Si nous constatons que la confession est négligée, c'est probablement que nous ne savons pas faire vivre à nos communautés les cycles liturgiques et créer en elles le besoin de rénovation qui peu à peu permet à chacun de redécouvrir la signification du sacrement. La pratique du sacrement de pénitence est certainement liée d'une manière directe à la discipline sacrale de nos communautés, c'est-à-dire à leur entrée progressive et régulière dans les mystères de la vie du Seigneur.

III. *Comment l'Eglise purifie et transfigure la foi.*

La pédagogie du sens de l'Eglise doit pourtant franchir une étape supplémentaire : il est nécessaire que le chrétien comprenne que c'est seulement à l'intérieur de l'Eglise qu'il peut discerner les signes de la Révélation et grandir dans la foi, mais il faut de plus qu'il reconnaisse que recevoir activement ces signes, c'est s'unir à l'Eglise autant qu'au Seigneur; car c'est dans l'Eglise que le Seigneur est actuellement présent.

L'Ecriture Sainte ne peut revêtir son rôle de signe que présentée et interprétée par l'Eglise, parce qu'elle a été faite pour l'Eglise sous la motion de l'Esprit Saint. La parole inspirée est en même temps parole de l'Eglise et Parole de Dieu. La recevoir c'est, en un acte unique, pénétrer dans la connaissance de Dieu et dans celle de l'Eglise, s'unir à Dieu et s'unir à l'Eglise. Il en est de même de l'année liturgique ou des sacrements. En dehors de l'Eglise, l'année liturgique n'a pas de consistance; elle se réduit à des souvenirs ou aux dates d'un calendrier. Pour que les mystères de Noël, de Pâques ou de la Pentecôte deviennent réels, il faut les vivre avec l'Eglise, dans l'Eglise; car en tant qu'ils sont actuels, ces mystères sont des mystères d'Eglise. C'est en elle que présentement Jésus naît, meurt, ressuscite, communique son Esprit et sa vie. En dehors de l'Eglise, la réalité de l'Incarnation, de la Rédemption, de la grâce disparaissent dans le flou (l'évolution de certaines sectes protestantes l'a montré). Enfin c'est dans l'Eglise que les sacrements prennent leur efficacité. Ils ne sont pas, en effet, simplement un langage, mais un langage efficace « ex opere operato ». Ils sont les signes d'un don actuel. Les recevoir dans la foi ne veut pas simplement dire éprouver une impression affective de salut à leur contact, mais entrer effectivement dans la vie nouvelle qu'ils nous communiquent. Or cette vie est autant celle de l'Eglise que celle du Seigneur.

Tant que nous n'aurons pas fait vivre à nos chrétiens cette réalité ultime du mystère de l'Église, le terme de corps mystique du Christ gardera pour eux une signification déconcertante (par exemple le Christ qui « devient » à travers le progrès de l'humanité) et ils ne pourront s'empêcher sur le plan pratique d'établir une dualité entre l'Église comme institution ou comme milieu social et la présence du Seigneur. Au contraire, si nous réalisons cette pédagogie, nous permettrons à la foi de prendre en eux un nouvel essor et de s'attacher non seulement à la réalité historique du Christ, mais aussi à sa présence sociale. Alors leurs regards, loin de s'arrêter au visage humain de l'Église, sauront la pénétrer comme ils pénètrent la face de Jésus et ils atteindront dans l'un et l'autre l'actualité infinie de Dieu.

Il en est ainsi, par exemple, de l'enseignement doctrinal. C'est le secteur où la pédagogie du sens de l'Église rencontre le plus de difficultés. Les français sont, en effet, formés par leur culture universitaire à un culte absolu de la pensée subjective et de la sincérité. Il ne peut y avoir à leur sens d'autre vérité que ce qu'ils ont loyalement reconnu comme vrai à un certain stade de leur développement intellectuel. Affirmer qu'il existe au-dessus de cette sincérité une orthodoxie dans laquelle toutes les pensées doivent confluer par obéissance leur paraît être l'injure suprême à la raison, ce qui ne peut être pardonné à l'Église. Or, il n'y a pas de catholicisme sans orthodoxie définie s'imposant rigoureusement aux esprits. Là encore il faut faire comprendre que l'Église n'est pas simplement le lieu de mise en commun des diverses expériences religieuses individuelles, mais qu'elle est la pensée du Christ et que ces diverses expériences religieuses individuelles ne peuvent avoir de valeur catholique que dans la mesure où elles viennent déboucher dans la pensée du Christ. L'enseignement du Christ dans sa valeur de vérité n'est pas en effet simplement un fait du passé, contenu dans des livres; il est une action présente et c'est l'Église qui en est le ministre. Recevoir l'enseignement de l'Église, c'est donc recevoir Jésus-Christ, maître actuel de vérité infaillible. Mais cela ne va-t-il pas écraser notre pensée qui a, elle aussi, mission de découvrir la vérité et ne peut se détacher, sans trahir sa grandeur, des certitudes auxquelles elle est actuellement parvenue? Posée en de tels termes, comme elle l'est presque toujours, cette question est insoluble et la révolte inévitable. Seule une pédagogie totale du sens de l'Église peut la dépasser en faisant comprendre l'insuffisance de ces données. Ce n'est pas, en effet, une pensée ordinaire que l'Église fait confluer dans la pensée du Christ, c'est une pensée de foi. En dehors de la foi, son magistère n'a pas de sens. C'est dans le contexte du progrès de la connaissance de foi qu'il est nécessaire de penser les exigences d'orthodoxie de l'enseignement catholique. L'orthodoxie ne vient pas borner la foi, elle lui présente une perspective ultime, une ligne de progrès. Elle rappelle sans cesse que tant que la totalité des

dogmes n'a pas été saisie dans une vue simple et reconnue pénétrée du même amour de Dieu, la maturité dans la foi n'a pas été atteinte. S'il peut y avoir contradiction apparente entre les exigences d'une pensée scientifique ou philosophique et l'enseignement dogmatique, le rappel des exigences de l'orthodoxie est au contraire le stimulant et l'aliment nécessaire de la foi.

Ainsi, en nous offrant dans l'orthodoxie un terme pour notre marche dans la foi, l'Eglise ne vient en aucune manière contrecarrer le développement normal de notre activité de connaissance. Avec le Seigneur elle nous montre un chemin proche du lieu où nous nous trouvons actuellement et nous invite à y entrer; puis elle nous montre l'interdépendance des signes et leurs proportions réciproques et évite qu'au cours de notre marche donnant à l'un ou l'autre signe une valeur disproportionnée, nous ne nous écartions du vrai chemin et nous ne soyons ainsi empêchés de parvenir à la véritable connaissance du don de Dieu. L'on ne peut concevoir un maître qui ne parlerait pas à ses disciples avec autorité pour leur ouvrir la voie de l'authentique sagesse; de même l'Eglise ne pourrait pas guider au nom du Christ vers la pleine reconnaissance du don libre de Dieu sans le faire avec l'autorité de celui qui sait ce que signifient les signes et vers quelle réalité ils doivent conduire.

Si maintenant nous nous tournons vers le disciple qui marche sur la voie qui vient de lui être ouverte, nous reconnaissons qu'entrer peu à peu dans l'orthodoxie, c'est se dépouiller de sa subjectivité et revêtir Jésus-Christ. Saint Thomas nous rappelle sans cesse que celui qui connaît ne fait plus qu'un avec ce qu'il connaît. Ainsi en est-il de la connaissance de foi : plus nous nous laissons guider par les signes et discernons leur véritable signification, plus nous ne faisons qu'un avec Jésus-Christ, c'est-à-dire plus il cesse d'y avoir de différence entre Jésus-Christ, l'Eglise et nous. Notre pensée, qui ne perd rien de son caractère actif et personnel, devient pourtant la pensée de l'Eglise en tant que celle-ci est la pensée du Christ, de même qu'à la Messe notre sacrifice devient celui de l'Eglise, c'est-à-dire du Christ et qu'à l'Office notre prière devient celle de l'Eglise qui n'est autre que l'adoration du Christ à son Père.

IV. *Comment résoudre quelques difficultés majeures.*

Dans la mesure où ce résultat est atteint, la réalité de l'Eglise est vécue de l'intérieur et les difficultés d'adhésion disparaissent d'elles-mêmes.

Deux objections fondamentales cependant que nous retrouvons continuellement dans la bouche ou sous la plume de nos contemporains demeurent difficiles à dissiper et il est nécessaire que nous nous y arrêtions quelques instants.

L'Eglise, nous redit-on de tous les côtés, est une institution autoritaire et hiérarchique qui brime l'épanouissement de la personnalité et lui retire toute possibilité de découverte aussi bien dans l'ordre humain que dans l'ordre spirituel; par ailleurs elle n'est catholique que de droit, en fait elle est un milieu humain très défini, de type réactionnaire, qui sépare ceux qui lui appartiennent des courants créateurs du monde moderne. Répondre à de telles objections, qui s'appuient souvent sur d'innombrables faits, serait simplement de la mauvaise apologétique. Ce qui importe, au contraire, c'est de faire comprendre à nos jeunes pourquoi l'Eglise « mère de la foi » doit être une institution et un milieu humain défini.

a) *L'Eglise comme institution.*

Nous n'avons évoqué l'Eglise jusqu'ici que comme communauté de vie. Nous avons montré que c'est en tant que telle qu'elle doit rendre témoignage au monde actuel de l'existence de Dieu et présenter à ses membres les signes de la Révélation du Seigneur. Il est cependant un autre aspect de l'Eglise qui frappe fortement « ceux du dehors » et qui vient heurter inévitablement un jour ou l'autre « ceux du dedans »: je veux dire l'aspect hiérarchique et autoritaire. Quelle que soit la vie et l'élan d'une communauté, la différence qui existe entre clercs et laïcs ne peut pas et ne doit pas être complètement effacée. De même, quelle que soit l'aisance avec laquelle on évolue à l'intérieur de l'Eglise, il n'est pas possible qu'une décision de l'autorité diocésaine ou pontificale ne vienne un jour sinon heurter, du moins surprendre ou gêner. Ce jour, comme nous le disions dans notre introduction, peut être celui d'une rude épreuve dans la foi, si une authentique pédagogie n'a appris à reconnaître le rôle nécessaire de la hiérarchie et de l'autorité dans le développement de communautés.

Là encore l'éducation du sens de l'Eglise se ramène à une éducation de la foi. Lorsqu'on a compris que la foi est essentiellement une obéissance, c'est-à-dire l'entrée selon des signes choisis par Dieu en un monde où il nous appelle librement, l'on reconnaît le rôle nécessaire de la hiérarchie et de l'autorité. L'orthodoxie, venons-nous de dire, ne supprime pas la capacité de création spirituelle, elle la stimule en lui ouvrant de nouvelles perspectives et en lui indiquant le chemin. L'autorité qui maintient l'orthodoxie ne fait donc que maintenir la réalité du but et permettre le développement de la marche. Les dogmes d'ailleurs ne sont pas des concepts morts; mais les signes exacts d'une réalité vivante que la foi n'aura jamais fini de sonder. Leur formulation précise et leur enchaînement défini, maintenus par l'autorité de l'Eglise, ne peuvent être pour l'esprit obstacle à sa vocation de découverte incessante, car ils débouchent tous sur Dieu dont ils nous manifestent la nature ou les dons; et, pour qui sait accéder à lui par la foi,

Dieu est toujours nouveau. Les conflits qui se créent entre l'activité de l'esprit et l'autorité de l'Eglise viennent la plupart du temps d'une ignorance des caractéristiques propres de la connaissance de foi à laquelle sont normalement ordonnées les décisions de l'Eglise.

Cependant l'autorité hiérarchique et le sacerdoce dans l'Eglise n'ont pas seulement pour but de soutenir et éventuellement de redresser la marche dans la foi, ils ont également la fonction de créer l'unité de l'Eglise en transformant en actes et en pensées du Christ, les actes et les pensées des membres de la communauté. Cette fonction généralement méconnue de nos contemporains me semble seule capable de leur faire prendre conscience de la place de la hiérarchie dans une communauté vivante. S'ils la conçoivent nettement, ils n'établiront pas dans leurs esprits la séparation, à laquelle ils ne sont que trop portés, entre les chrétiens authentiques, pleins de charité, et ce qu'ils désignent péjorativement par les « curés ». (Ce divorce est particulièrement ressenti dans les milieux populaires où il s'exprime par cette phrase lapidaire que j'ai rencontrée presque à chaque page d'une récente enquête de l'A.C.O. sur la foi : « je crois en Dieu, mais pas aux curés »). Le mystère de l'Eglise est celui du Christ présent parmi nous dans un corps social. C'est le Christ qui nous unit à lui par l'intermédiaire des signes que nous présente l'Eglise, c'est son sacrifice, sa prière ou sa pensée auxquels nous participons lorsque nous entrons dans le sacrifice, l'office ou l'orthodoxie de l'Eglise. Il ne suffit pas cependant de prononcer l'expression trop profonde de « corps mystique » pour que la réalité de l'existence du Christ dans l'Eglise soit reconnue, car ceux qui entendent cette expression ne peuvent s'empêcher d'évoquer, en même temps, leur péché, leur médiocrité, leur peu de foi et ils la considèrent soit comme un mot trop large pour la réalité qu'il porte, soit comme une manière d'avilir la divinité du Seigneur en l'abaissant jusqu'à nous. Il est donc capital de faire comprendre à nos fidèles quel est dans l'Eglise le facteur de la purification radicale et de la déification des actes de ses membres. Voilà, me semble-t-il, un problème essentiel pour les chrétiens de notre temps.

Ce facteur est incontestablement le sacerdoce. Seuls, le prêtre dans l'acte du sacrement et les évêques dans celui de la doctrine peuvent transfigurer les pensées ou les actes souillés de l'homme et leur donner devant la face du monde une consistance divine. Il semble que ce soit là, par rapport à une communauté vivante, la seule fonction vraiment propre du sacerdoce, c'est-à-dire la seule qui ne puisse être en aucune manière suppléée par les laïcs. Faire reconnaître cette fonction c'est placer le sacerdoce dans sa véritable lumière en faisant comprendre la place nécessaire qu'il tient dans une Eglise qui n'est pas simplement un groupe de fidèles, mais le Christ présent au milieu du monde. Cela apparaît en toute clarté dans le sacrifice de la messe où les offrandes de chacun deviennent, grâce à l'acte de transsubstantiation

accompli par le prêtre, l'unique et éternelle oblation du Seigneur Jésus.

L'on pourrait également relever le rôle que joue l'Eglise enseignante par rapport à la communauté des fidèles dans la détermination des vérités de foi. Les documents du magistère nous rappelaient naguère à propos de la définition de l'Assomption qu'un courant de piété populaire remontant à plus de quatorze siècles et de nombreuses pétitions avaient préparé la déclaration du dogme. Comment est-il possible, se mirent alors à dire de nombreux protestants et quelques catholiques, que le suffrage universel puisse jouer dans la détermination de la vérité religieuse? Seul Dieu définit ce qui est de l'ordre de la grâce et les désirs des hommes pas plus que le courant de la piété populaire ne peuvent se substituer à ses décrets insondables. Des affirmations de ce genre restent très étrangères à la réalité catholique. En effet, Dieu ne demeure pas dans le catholicisme extérieur aux fidèles. Transcendant, il est également immanent et dans la grâce sa présence en chacun revêt une intimité particulière. L'Esprit Saint fait ainsi prendre peu à peu conscience à ceux qui vivent dans la foi de l'ampleur du don de Dieu et ils deviennent capables d'en discerner avec un sûr instinct les modalités. Cependant les intuitions de leur piété ne demeureraient que des vues particulières, exposées à toutes les déformations que peut introduire le péché, si elles n'étaient reprises et purifiées par le ministère de l'Eglise enseignante. Celui-ci les dégage de leur particularisme et les transforme par ses définitions en expression objective de l'orthodoxie. Il est important pour faire prendre conscience de ce double mouvement d'intuition de la foi et de définition par la hiérarchie d'évoquer dans leur véritable contexte historique les conciles oecuméniques ou les grands actes pontificaux. Il deviendra ainsi manifeste à tous que les actes infaillibles du Magistère tout en étant absolument autres que les opinions ou les certitudes de personnes privées, viennent pourtant reprendre et sanctionner ce qu'a élaboré la foi commune des membres de l'Eglise. Une telle présentation des fonctions du sacerdoce et de l'autorité hiérarchique permet à ceux qui la reçoivent de ne jamais opposer la puissance créatrice de la foi au despotisme du clergé. Elle fait comprendre au contraire que la puissance de découverte religieuse des individus ou des communautés requiert l'autorité hiérarchique, non seulement pour ne pas tomber dans l'illuminisme ou l'anarchie, mais encore pour pouvoir atteindre cette forme d'absolu dont le Seigneur l'a mystérieusement rendue capable. Ainsi est rendue impossible une coupure entre le « haut clergé » et les groupes soucieux de renouvellement dans la foi. Au contraire le pouvoir sacramentel et l'autorité doctrinale apparaissent comme une sollicitation à la foi créatrice des communautés puisque, en dehors de celle-ci, elles perdent leur justification.

b) *L'Eglise comme milieu humain particulier.*

Une autre difficulté cependant demeure : la gêne que ressentent beaucoup de nos contemporains en face de l'Eglise envisagée comme un milieu humain particulier. Cette gêne est présentée en termes particulièrement précis dans le récent volume de Simone Weil : « L'attente de Dieu ». Expliquant au Père Perrin les motifs pour lesquels elle ne se croit pas encore appelée à demander le baptême, celle-ci explique que le catholicisme de l'Eglise lui semble exister beaucoup plus en droit qu'en fait ; c'est pourquoi elle ne croit pas possible de se séparer, par la réception des sacrements, des autres milieux humains auxquels la Providence l'a liée. Cette difficulté est incontestable : nous n'ignorons pas que des couches parfois très larges de populations possédant une culture propre sont en dehors de l'Eglise (sans parler des civilisations de l'Extrême-Orient ou de l'Islam) et que les catholiques apparaissent souvent aux membres de ces milieux, comme faisant partie d'un groupe particulier qui possède ses grandeurs mais aussi ses petitesses. Etrangère à ces milieux, l'Eglise apparaît étrangère à certaines valeurs authentiques et à certains courants créateurs du monde contemporain. Il ne servirait de rien de nier ce que d'innombrables faits semblent venir prouver. D'où vient une telle situation ? D'abord du retard du mouvement d'évangélisation. La culture moderne s'universalise à un rythme très rapide que l'évangélisation ne suit pas toujours. C'est pourquoi nombre de valeurs ne sont pas encore « assumées » par le catholicisme.

Cependant lorsqu'il s'agit de valeurs portées par des milieux humains avec lesquels l'Eglise est en contact continuel, il faut chercher une autre explication. Pourquoi ce repliement, pourquoi cette indifférence aux découvertes ou aux angoisses de beaucoup, pourquoi cette apparence de milieu clos ? Tout cela vient peut-être de la sécurité que donne aux chrétiens la solution qu'ils possèdent du problème de la destinée ou de la passivité qu'entraînerait en eux la soumission à la discipline de l'Eglise. Ces explications qui se présentent spontanément me paraissent superficielles. En effet, le repliement sur soi des catholiques, qui est dénoncé ici, ne se présente pas partout d'une manière analogue : il est parfois très accusé ; dans d'autres cas, au contraire, il n'existe pas et la communauté chrétienne fait preuve d'une telle ouverture et d'une telle vitalité qu'elle rénove entièrement le tissu humain du milieu dans lequel elle est insérée. Nous savons ainsi que des groupes de foyers chrétiens ont changé l'atmosphère de certains villages et ramené la joie là où s'instaurait l'atonie. Nous constatons chaque année dans les groupes d'étudiants ou dans les classes de nos lycées une action semblable exercée par des équipes de chrétiens rayonnants. Là où elle est vraiment vivante, l'Eglise, loin de se couper du milieu naturel, recrée les liens entre les hommes et stimule en eux

des énergies que l'isolement ou la tristesse avaient paralysées. Il n'y a donc qu'une explication possible au fait de l'Eglise, milieu clos : le manque de foi. Là où l'Eglise n'est plus qu'une réalité sociologique parmi d'autres, la foi s'est ralentie. Lorsqu'en effet des catholiques deviennent étrangers à d'authentiques valeurs humaines, c'est probablement qu'ils sont devenus étrangers au « Fils de l'homme ». Plus l'union au Christ croît, l'expérience le prouve, plus se développe la sensibilité aux divers aspects de la condition humaine et plus le chrétien devient fraternel à tous les autres hommes. Ce qui rend certaines chrétientés si peu actives et les sépare tellement des milieux créateurs, c'est un sentiment d'infériorité ou de peur dont l'origine ne doit être cherchée que dans le ralentissement de la foi. Plus la foi diminue dans une communauté, plus celle-ci devient un groupe parmi les autres et cesse d'être « catholique ». Honteux et stériles, ces groupes sont alors en général dépourvus de charité et se sentent écrasés par l'autorité. Tout cela possède la même origine, car la charité se puise dans l'union au Christ et l'homme ne se sent en pleine liberté vis-à-vis de l'autorité hiérarchique que lorsqu'il soumet à son pouvoir de transfiguration les activités d'une foi vivante. Si donc nous voulons délivrer une âme des difficultés qu'elle éprouve en face d'une Eglise en laquelle elle ne voit qu'un milieu clos, il faut que nous rappelions d'abord la communauté dont nous avons la charge à la foi, en la conduisant de nouveau à la lecture des signes et à l'union au Seigneur. Alors spontanément les valeurs créatrices jailliront en tous ses membres et ils se découvriront frères de ceux qui poursuivent d'authentiques valeurs humaines. La vie dans le Christ homme parfait leur donnera de plus en plus le sens de tout ce qui est humain et l'objection de l'Eglise, milieu clos, disparaîtra de la pensée des chrétiens et de ceux qui vivent à leur contact.

Cependant nous devrons encore diriger cette vitalité chrétienne vers la participation aux institutions de la cité ou des milieux professionnels. Lorsque l'attention de chrétiens à la foi vive aura été attirée vers ces organismes, leur insertion s'y fera naturellement ; car elle découlera du dynamisme de leur foi. Tandis que si nous n'avons pas au préalable ranimé la foi des membres de nos communautés, un appel à l'action dans les organismes d'une société aussi laïcisée que la nôtre ne pourra que les séparer de l'Eglise en leur faisant comparer la manière d'agir des membres de certains partis politiques au manque de dynamisme et au peu d'intérêt de leurs frères catholiques pour des tâches de ce genre. Au contraire, dès que la foi a repris vigueur dans une communauté, celle-ci se sent en communion avec tous les mouvements authentiquement créateurs. Toutes les valeurs qui ont pu être élaborées par le travail commun des hommes montent en elle ; elle les purifie et les divinise par le contact avec le Christ qu'elle porte. Il ne peut donc plus être question pour elle d'une mise à l'écart volontaire de « l'Evolution » ou des grands courants de la civilisation contemporai-

ne. C'est dans cet esprit qu'il faut juger, me semble-t-il, l'opposition superficielle qui a été trop longtemps maintenue entre partisans de l'évolution et eschatologistes. Le développement de la foi dans l'Eglise vivante et l'avènement progressif du Christ qu'elle implique dans les âmes et dans le monde, jusqu'au retour du Seigneur au dernier jour, dépasse par son mouvement même ces oppositions.

Conclusion.

En résumé, la pédagogie du sens de l'Eglise n'est rien d'autre qu'une pédagogie de la foi selon les pleines dimensions de celle-ci.

Lorsque nous aurons fait comprendre à nos contemporains que l'Eglise vit de la foi et a pour but de susciter la foi, nous aurons éliminé les obstacles qui les maintiennent dans une attitude de réserve à son égard. Nous n'aurons cependant pas, pour autant, fait disparaître les motifs intérieurs qui leur rendent la foi difficile.

Evoquons-les d'un mot en terminant : Ils tournent autour de la répugnance à accepter la désappropriation qu'implique la foi catholique. Si la foi conçue, à la manière de certains réformateurs, comme une assurance présente du salut, permet au sujet de ne pas sortir de son univers intérieur, la foi catholique ne lui laisse pas une semblable possibilité. Dans la mesure où elle signifie progrès dans la connaissance de Dieu par l'accueil du témoignage de l'Eglise, elle exige que le sujet quitte le monde de ses préoccupations ou de ses assurances ordinaires et entre peu à peu dans la réalité divine qui lui est signifiée. Là ne peuvent plus avoir cours les seules manières naturelles de sentir ou de juger, car Dieu lui-même livre au croyant les catégories selon lesquelles il est possible de l'atteindre et, comme il n'y a pas de connaissance de Dieu sans participation à la vie de Dieu, un retour égoïste sur soi-même ne peut trouver place dans la foi. Puisque le sujet devient en une certaine mesure le Seigneur, à mesure qu'il le connaît, le repos dans la foi ne peut donc qu'être la contemplation de Dieu devenu intérieur (bien que demeurant encore infiniment autre, puisque la foi n'est jamais qu'un début de connaissance et reste toujours distincte de la vision). Il y a donc un univers d'introspection, de critique par les seules forces de la raison, de durcissement en soi-même ou de volonté de puissance qui est absolument incompatible avec la foi et qui doit disparaître à mesure que la foi grandit. C'est ce que résume le Seigneur en affirmant : « Quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède, ne peut être mon disciple » (Luc, XIV, 33).

Paris.

Abbé André Brien,
Aumônier de l'Ecole Normale Supérieure.

A propos de „ Fatima et la critique " *

Dans le numéro de *Brotéria* de mai 1951, le Révérend Père da Fonseca a écrit un article intitulé *Fatima et la critique* [1]. Dans cet article, notre collègue veut répondre à des « critiques soulevées au sujet de Fatima par des écrivains catholiques » (p. 505). En réalité, il s'en prend presque uniquement à une étude que nous avons publiée en 1945, en langue néerlandaise [2]. Il procède ainsi, explique-t-il, parce que les autres auteurs, qui ont soulevé des difficultés, se rattachent d'une manière ou d'une autre à notre essai critique. Bien qu'il reconnaisse la droiture de nos intentions (p. 508), son article prend la forme d'un réquisitoire. Nous ne lui contestons pas le droit d'estimer que notre étude, tout en défendant l'origine surnaturelle des apparitions de Fatima, le caractère miraculeux de son prodige solaire et bien d'autres choses, fait trop de réserves sur divers points secondaires. Nous n'avons pas l'intention de discuter ici cette question, qui reste à nos yeux assez difficile ; mais nous présenterons une mise au point au sujet de notre pensée et de notre texte. Car le Père da Fonseca observe que certains auteurs nous ont parfois mal compris, et c'est vrai ; mais ses propres interprétations erronées laissent loin derrière elles toutes les autres.

La difficulté où il s'est trouvé de comprendre la langue dans laquelle notre brochure est écrite, rend compte en partie de ses erreurs. Mais nous ne nous expliquons pas que celles-ci tendent toutes à rendre notre texte mauvais ou ridicule ; et pas davantage que souvent il nous attribue une « objection » à laquelle il oppose une réponse victorieuse, mais sans dire que cette réponse, nous l'avions nous-même proposée en tout ou en partie. Comment n'a-t-il pas vu qu'en procédant de la sorte, il donnait faussement à notre brochure l'apparence non plus d'un essai critique sur Fatima, mais d'un libelle contre Fatima. Certes, il a cru combattre le bon combat ; par son article, il a voulu servir la cause de la Très Sainte Vierge ; nous aimons à dire que nous

---

* *N.d.l.R.* — L'article que nous présentons à nos lecteurs répond à des attaques dont son auteur fut l'objet dans une étude publiée par la revue portugaise *Brotéria*. Notre collaborateur montre que sa pensée a été dénaturée dans l'étude qui lui fut consacrée. La *Nouvelle Revue Théologique* estime qu'elle fait un geste équitable et qu'elle sert la vérité en accueillant cette réponse ; elle considère que le débat est clos.

1. L. G. da Fonseca, *Fatima e a Critica*, dans *Brotéria*, vol. LII, mai 1951, p. 505-542 ; nous citerons cet article en indiquant simplement la pagination de la revue.

2. *Bij de verschijningen en het geheim van Fatima*, Bruxelles, 1945 ; nous citerons cet opuscule, également, en notant simplement la pagination. Il reproduit deux articles parus en 1944, dans la revue *K.C.T. Streven*.

ne saurions douter de sa bonne foi, mais sa manière de discuter nous a causé un douloureux étonnement.

Pour faire la mise au point qui nous paraît légitime et nécessaire, nous pourrons presque nous contenter de mettre en regard des imputations dont on nous accable, nos textes scrupuleusement traduits. Il est trop clair que la Sainte Vierge Marie ne peut être vraiment servie par des imputations injustes. Le rude élagage auquel nous allons soumettre l'article de *Brotéria* fera du moins que ce qui en restera, sera moins indigne de la Vierge toute pure de Fatima. Et les authentiques dévots de Fatima ne regretteront pas de n'avoir plus à se scandaliser des étranges écarts qui nous furent prêtés. Ils se réjouiront plutôt de découvrir en nous un ami, pas des plus conformistes, — car pour l'être davantage, il nous eût fallu manquer de sincérité, — mais un ami véritable.

Afin de faciliter l'intelligence de notre exposé, nous rappellerons d'abord quelques faits.

Fatima est un village du Portugal qui se trouve dans le diocèse de Leiria, à une centaine de kilomètres de Lisbonne. Le territoire de Fatima fut le théâtre en 1917 d'une série d'apparitions de la Très Sainte Vierge qui eurent sans tarder un retentissement énorme dans tout le pays. Trois enfants furent les bénéficiaires des apparitions : deux petites bergères, Lucie dos Santos et Jacinte Marto, et un petit berger, François Marto. Lucie, l'aînée, avait dix ans; François, son cousin, en avait huit; Jacinte, la sœur de François, en avait sept. Ils appartenaient à des familles simples et croyantes. Six fois nos pastoureaux virent une Dame lumineuse et d'une beauté toute céleste, qu'ils tinrent très vite pour la Sainte Vierge. La première vision eut lieu le 13 mai, vers midi, au lieu dit la *Cova da Iria*. La Dame convia les enfants à un rendez-vous au même endroit et à la même heure, le 13 des cinq mois suivants; au dernier rendez-vous, elle dirait qui elle était et ce qu'elle voulait. Cependant, au mois d'août, comme les foules commençaient à s'émouvoir, un fonctionnaire de l'État essaya d'arrêter ce courant. Le 13 au matin, il emmena en voiture les enfants à la ville d'Ourem où il demeurait et il les y retint jusqu'au matin du 15 août. Les enfants manquèrent ainsi le rendez-vous, mais ils jouirent de la vision quelques jours plus tard, le 19 août, à un endroit appelé les *Valinhos*.

Les paroles de la Dame qui furent rapportées par les enfants se réfèrent à divers sujets religieux, par exemple à la récitation du rosaire, au repentir des péchés, à la nécessité d'apaiser la justice divine. Le 13 juillet, la Dame promit de faire, au dernier rendez-vous, celui du 13 octobre, un grand miracle pour confirmer les apparitions; cette promesse est attestée d'une manière certaine. Ce même 13 juillet, la Dame communiqua aux enfants un secret dont Lucie a communiqué les deux premières parties à la fin de l'année 1941, pour

donner satisfaction à la demande de l'évêque de Leiria et après avoir reçu à cet effet une autorisation du Ciel. C'est dans le secret ainsi révélé qu'il est question de la seconde guerre mondiale et qu'on trouve la demande de la consécration de la Russie au Cœur Immaculé de Marie. La série des apparitions prit fin le 13 octobre devant une très grande foule. Le ciel était couvert de nuages et il pleuvait. La céleste visiteuse déclara qu'elle était Notre-Dame du Rosaire. Vers midi, au moment où elle s'éloigna, le soleil apparut dégagé des nuages et alors commença le célèbre prodige solaire, où nous avons reconnu un signe divin authentiquant les apparitions. Il y eut d'autres prodiges impressionnants à Fatima.

Les années qui suivirent la période des apparitions amenèrent à Fatima un peuple toujours plus nombreux. Que devinrent pendant ce temps les petits voyants? François et Jacinte ne vécurent pas longtemps. Atteints de la grippe espagnole, ils moururent des suites de cette maladie : François en 1919, à l'âge de dix ans; Jacinte en 1920, elle avait atteint l'âge de neuf ans. Lucie fut admise en 1921, comme interne, dans un orphelinat de la Congrégation de Sainte Dorothée. De 1936 à 1941, elle rédigea quatre rapports que l'évêque de Leiria lui avait demandés. Ces rapports restés inédits, mais utilisés par plusieurs auteurs, ont en quelque sorte renouvelé l'histoire de Fatima. Ils ont permis d'écrire non plus seulement une histoire un peu extérieure des apparitions, mais une histoire intime des petits voyants, pleine de fraîcheur et de piété.

Le 13 octobre 1930, l'évêque de Leiria proclama solennellement devant une foule immense, réunie à la *Cova da Iria*, l'approbation canonique des événements et du pèlerinage de Fatima. Le 31 octobre 1942, le Souverain Pontife consacra le monde au Cœur Immaculé de Marie; c'était la date où se clôturaient au Portugal les fêtes de l'année jubilaire de Notre-Dame de Fatima; la formule de consécration fut prononcée par le Saint-Père à la fin d'un discours diffusé par la radio et adressé au peuple portugais. Le 13 octobre 1951, la clôture de l'année sainte eut lieu à Fatima en présence du légat du Saint-Père devant une foule innombrable où les nations du monde entier étaient représentées.

Tels sont les faits que nous avons jugé opportun de rappeler.

Par la force des choses, on parlera surtout, dans les pages qui suivent, de points qui font quelque difficulté. Ces pages, à elles seules, donneraient une idée très fausse de la question de Fatima. Cependant le lecteur judicieux prendra connaissance de ces points obscurs non seulement sans dommage, mais avec fruit. Il se rappellera qu'ils appartiennent à un ensemble trop complexe pour ne pas contenir un certain nombre de difficultés, mais assez solide pour pouvoir en porter le poids.

1. Le prodige solaire et les apparitions

1. D'après le Père da Fonseca, nous réduisons le phénomène solaire, perçu le 13 octobre 1917 à Fatima, aux trois éléments suivants : 1° la parfaite visibilité du soleil qui dura un certain temps et permit de le regarder sans que les yeux fussent éblouis ; 2° un mouvement de rotation qu'on appela une danse et que l'on compara à un feu d'artifice ; 3° les couleurs changeantes que prenaient successivement les rayons du soleil. Nous n'admettrions donc pas l'impression que l'on eut de déplacements du soleil et d'un commencement de chute vers la terre. A notre avis « le mouvement de rotation du soleil sur lui-même aurait, pendant un instant, donné l'impression que l'astre menaçait de se détacher et de tomber... Mais des menaces ne sont pas des faits » (p. 511).

En réalité nous avons reconnu ouvertement qu'on eut l'impression de déplacements du soleil et d'une chute déjà commencée. Voici trois textes : « A un certain moment beaucoup au moins eurent l'impression que le soleil se déplaçait, comme s'il allait tomber sur la terre » (p. 23) ; « M. Avelino de Almeida, peu suspect d'exagération, rapporte qu'un tremblement du soleil, fait de mouvements brusques, jamais constatés et en dehors de toutes les lois cosmiques, s'est manifesté à la foule » (p. 20) ; « On eut l'impression de secousses auxquelles le soleil aurait été soumis et d'un commencement de chute » (p. 23). Le Père da Fonseca ne peut nous reprocher de ne pas dire que tous eurent cette impression, car lui-même reconnaît aujourd'hui que d'aucuns ne l'eurent pas (p. 515).

Ce qui nous a paru exagéré, en regard des documents que nous possédions, ce sont les affirmations suivantes : « Tous ceux qui composent cette multitude, tous sans exception, ont la sensation que le soleil se détache du firmament et, par bonds en zigzag, se précipite sur eux » (Barthas) ; « En zigzag le soleil sillonne les cieux, et chacun a l'impression qu'il va se jeter sur la foule pour l'écraser » (Jongen). Notre critique de ces affirmations fut d'ailleurs modérée : « Les témoignages que nous connaissons, avons-nous dit, ne nous permettent pas d'aller jusque-là » (p. 23). N'insistons pas sur le fait avéré que plusieurs témoins ont déclaré n'avoir rien vu de pareil. La plus ancienne description que nous avons rencontrée du soleil sillonnant les cieux en zigzag est celle qu'un témoin, Lourenço Pereira, écrivit quatorze ans plus tard, après être devenu missionnaire aux Indes. Il est vrai que, d'après le Père da Fonseca, la description du professeur Almeida Garrett, que nous avons analysée également et qui fut écrite deux mois après le prodige, « concorde parfaitement » avec le témoignage du missionnaire. Voici les expressions du professeur : « Conservant la rapidité de sa rotation sur lui-même, le soleil se détache du

firmament et, rouge comme du sang, avance vers la terre, menaçant de nous écraser sous le poids de son immense masse de feu ». Que ces paroles *puissent* signifier le sillonnement des cieux en zigzag, nous l'accordons ; qu'elles *exigent* une interprétation d'une telle ampleur, cela nous paraît contestable. Quoi qu'il en soit, nous avons distingué d'une part le phénomène de la chute du soleil et de sa remontée en zigzag, que nous n'avons pas osé accepter, et d'autre part le phénomène des tremblements, des secousses et du commencement de chute, que nous avons admis. On ne devrait donc pas supprimer ces dernières choses dans notre description et nous reprocher ensuite leur omission. Les nouveaux témoignages que le Père da Fonseca apporte au sujet du prodige solaire sont intéressants (p. 512-515) ; mais leur examen ne rentre pas dans le cadre de cet article.

2. A propos du témoignage du Père Lourenço Pereira, on nous fait dire : « Mais il y a lieu de noter que ce témoignage fut écrit 14 ans plus tard, et c'est pourquoi cette descente en zigzag, dont personne ne parle, peut être considérée comme une exagération de style et de perspective [?] » (p. 511). Mais nous n'avons pas dit que personne ne parlait de la descente en zigzag du soleil ; nous savons trop combien des négations aussi générales sont hasardeuses. Nous n'avons pas non plus fondé nos réserves précisément sur la date tardive du témoignage en question ; l'argument serait faible, puisqu'il s'agit en tout cas d'un témoin oculaire. Voici ce que nous avons écrit : « Quant à la chute en zigzag [dont parle le Père Lourenço Pereira], dans la mesure où elle dépasse le mouvement de rapprochement observé par le professeur Almeida Garrett et qui peut être du même ordre encore que les tremblements et les mouvements brusques signalés par les deux autres témoins, dans cette mesure, nous serions porté à la mettre au compte de l'âge tendre qu'avait alors le témoin [il était âgé de neuf ans], et de son affolement [il dit lui-même qu'il était « affolé »] » (p. 22).

3. Le Père da Fonseca nous attribue l'objection suivante : « Les trois enfants ont peut-être été suggestionnés par l'histoire des apparitions de La Salette » (p. 509). En réalité, nous avons signalé, comme nous devions le faire, la déclaration de la mère de Lucie sur l'histoire de La Salette qu'elle avait lue à ses enfants ; et nous avons observé, parce qu'il nous incombait de peser le pour et le contre : « Il est normal dès lors qu'on se demande si l'histoire de La Salette, avec son fameux secret, n'a pas provoqué des hallucinations » (p. 28). Mais nous avons aussitôt ajouté la réponse qui nous semblait juste : « Il faut noter toutefois que la mère de Lucie ne se rappela pas avoir entendu sa fille reparler plus tard de La Salette. Lucie, interrogée, elle aussi, le 11 octobre, déclara n'avoir plus jamais pensé à ce récit et ne l'avoir raconté à personne » (p. 28, 29). Nous avons ajouté encore, après quelques explications : « La connaissance des faits de La Salette

pouvait sans doute être, chez Lucie, l'amorce d'une hallucination, mais elle pouvait également mettre dans la psychologie de l'enfant des dispositions qui la préparaient d'une certaine manière à recevoir du Ciel ses visions » (p. 31). Le Père da Fonseca, qui nous attribue l'objection, n'a pas songé à faire allusion à notre réponse : c'est d'autant plus singulier que la sienne — plus complète, nous le reconnaissons — reproduit en partie la nôtre (p. 515).

4. D'après le Père da Fonseca, nous aurions objecté encore « qu'à cette époque les trois voyants furent sujets à une banale hallucination, laquelle évidemment projetterait des ombres sur les apparitions » (p. 509). En réalité, nous ne disons nulle part que les petits voyants eurent une hallucination; mais nous rapportons, pour le discuter, un passage d'un interrogatoire de Lucie qui paraît signifier cela. Aurions-nous dû peut-être passer cette difficulté sous silence? Voici le passage de l'interrogatoire fait par le chanoine Formigão, le 19 octobre 1917 : « Qu'est-ce que tu as vu, il y a environ un an? Ta mère dit que toi et les autres enfants (*tu e as outras criancas*), vous avez vu une silhouette enveloppée dans une espèce de drap qui ne permettait pas de voir son visage. Pourquoi m'as-tu dit le mois dernier que ce n'était rien? (Pas de réponse) — Cette fois tu as fui? — Je me suis sauvée, je le crois »[3]. Après avoir signalé ces questions et ces réponses, nous avons écrit : « Nos trois pastoureaux auraient-ils eu, sept mois environ avant le cycle des apparitions de la Sainte Vierge, une sorte d'hallucination? » (p. 29). On le voit, jusqu'ici nous avons posé une question au sujet de l'hallucination, nous n'avons pas encore répondu.

Aurions-nous admis l'hallucination dans la suite de notre exposé? Non pas. En effet, en regard des affirmations trouvées dans le compte rendu des interrogatoires de 1917, nous mettons un récit relativement récent de Lucie, d'après lequel des visions encore confuses d'un ange, préludant à des visions distinctes, auraient été accordées à Lucie et à d'autres enfants. Des allusions à ces visions n'auraient-elles pas été mal comprises par la mère de Lucie et ensuite mal expliquées par elle au chanoine Formigão? Ne pourrait-on pas expliquer ainsi le curieux passage de l'interrogatoire auquel celui-ci soumit Lucie? Nous examinons, dans notre brochure, le pour et le contre et nous concluons non pas en affirmant l'hallucination, mais en nous résignant, jusqu'à plus ample informé, « à suspendre notre jugement » (p. 50). Nous avons donc au moins partiellement répondu à la difficulté. Le Père da Fonseca y répond en se référant comme nous au récit de Lu-

3. Vicomte de Montelo (c'est le pseudonyme du chanoine), *Les grandes merveilles de Fatima*, Paris, 1930, p. 96. Le livre parut d'abord en portugais sous le titre : *As grandes Maravilhas de Fátima*, Lisbonne, 1927. — Quand nous avons publié notre brochure, le passage cité n'avait été reproduit, à notre connaissance, dans aucun autre livre sur Fatima. Le même silence était gardé sur d'autres passages difficiles des interrogatoires du chanoine.

cie, mais en le prenant pour l'expression certaine de la vérité qui réduit à néant le passage troublant de l'interrogatoire. Il trouve une confirmation de sa manière de voir dans certains témoignages en faveur des visions de l'ange, qui furent publiés pour la première fois après notre brochure (p. 523-525). Nous reconnaissons volontiers que ces témoignages nous impressionnent, bien que nous n'ayons pas à leur sujet toutes les précisions qui nous paraissent nécessaires. Quoi qu'il en soit, deux choses restent : premièrement, malgré l'affirmation contraire du Père da Fonseca, nous n'avons nulle part affirmé « l'hallucination banale » des enfants ; secondement, nous avons montré pourquoi il n'était pas nécessaire de l'affirmer, malgré l'impression fâcheuse que fait le compte rendu de l'interrogatoire. Il nous semble que, pour nous traiter, de son point de vue, avec équité, le Père da Fonseca aurait dû dire que nous avions engagé la recherche dans la voie de la vraie solution et que des témoignages nouveaux permettaient d'atteindre avec certitude cette solution qui restait douteuse à nos yeux.

5. « Mais le pire, dit le Père da Fonseca, en renvoyant le lecteur à notre opuscule, c'est que les voyants attribuèrent à la Vierge une erreur manifeste : la cessation de la première guerre mondiale, le jour même du 13 octobre 1917 » (p. 509). Nous n'avons pas dit et nous ne pensons pas que cette difficulté soit grave. Que Lucie et Jacinte aient attribué cette affirmation erronée à la Très Sainte Vierge, c'est un fait indéniable, avoué aujourd'hui par le Père da Fonseca. Il ne nous était pas permis de le passer sous silence, mais nous avons fait remarquer qu'il n'y avait franchement pas lieu de le prendre au tragique. Voici notre texte : « Quant à l'annonce prématurée de la fin de la guerre de 1914, il n'est pas étonnant que le prodige solaire, avec l'exaltation qu'il provoqua chez les pèlerins, ait signifié aux yeux des petits voyants la fin immédiate de la guerre. Il n'est pas étonnant non plus qu'après une journée comme celle de ce 13 octobre, la tête leur ait un peu tourné et qu'ils aient attribué à la Sainte Vierge leur interprétation enfantine des faits » (p. 31). D'après le Père da Fonseca, l'erreur est due à Lucie et il serait intéressant de rechercher son origine probable (p. 519). Somme toute, il est d'accord avec nous. Mais pourquoi nous attribue-t-il une attitude agressive qui est nettement opposée à celle que nous avons prise réellement?

6. A propos des affirmations de Lucie et de Jacinte sur la guerre qui devait finir le jour même du prodige solaire, notre collègue écrit : « Et ici les critiques nous demandent des comptes, nous accusant d'avoir caché cette déclaration des voyants, en lui substituant cette phrase innocente que la guerre est en voie de finir » (p. 516) ; et il renvoie à une note de notre opuscule. Or, dans cette note, nous nous contentons, sans demander certes aucun compte, de rapporter ce que nous avons constaté et nous laissons même une porte entr'ouverte pour

une explication favorable. Voici le texte incriminé : « On ne saurait être plus clair [que ne l'a été Lucie dans ses déclarations]. Le Père da Fonseca qui cite une grande partie des interrogatoires omet, dans celui du 13 octobre, ce qui a trait à l'annonce de la fin de la guerre, et passe sous silence celui du 19 octobre [où Lucie s'obstine à attribuer à la Sainte Vierge l'affirmation que la guerre est déjà finie]. Nous ne savons sur quoi il fonde la version anodine des faits qu'il nous propose : Notre-Dame, dit-il, déclara que la guerre allait vers sa fin et que les soldats rentreraient bientôt » (p. 30, n. 1). Nous n'avons donc pas déclaré que la version anodine de notre collègue fût sans fondement; nous avons dit qu'elle contredisait les réponses données aux interrogatoires du 13 et du 19 octobre 1917, et que nous ignorions sur quoi elle se fondait [4].

2. Les visions de l'ange

1. Nous avons déjà fait allusion à ces visions et nos lecteurs savent sans doute de quoi il s'agit. Les trois petits voyants de Fatima auraient eu des visions d'un ange avant celles de la Sainte Vierge. Dans aucun ouvrage écrit sur Fatima avant 1936, il n'est question de ces apparitions. Dans les comptes rendus des interrogatoires tels qu'ils furent publiés, il n'en est pas question non plus. Lucie les a racontées à partir de 1936, dans les rapports que nous avons mentionnés plus haut. Après quoi les ouvrages sur Fatima en ont fait état. D'après Lucie, dans une de ces apparitions, l'ange tenait en main un calice, au-dessus duquel les enfants virent une hostie. De la blancheur de l'hostie, des gouttes de sang tombaient dans le calice. Laissant le calice, qui resta mystérieusement suspendu en l'air, l'ange s'agenouilla à côté des enfants, et leur fit répéter trois fois une formule d'offrande. Après cela il se releva, prit l'hostie et la présenta à Lucie qui la reçut. Puis il partagea le calice entre François et Jacinte, tout en disant : Prenez le corps et le sang de Jésus-Christ (François et Jacinte n'avaient pas encore fait leur première communion). Voyons ce que le Père da Fonseca nous fait dire sur ces choses.

2. Il croit nous résumer en écrivant : « Est-il admissible que les petits voyants aient raconté l'apparition du « fantôme » [c'est une allusion à l'homme au voile blanc, dont il a été question plus haut], et n'aient rien dit des apparitions de l'ange tellement plus extraordi-

4. Ajoutons, pour ne rien omettre, qu'à un autre endroit de notre brochure, nous avons fait une observation au sujet des auteurs qui avaient écrit sur Fatima, au cours des années précédentes : « Leurs livres — avons-nous dit — sont à des titres divers des ouvrages d'édification. Ils ne répondent pas à des exigences critiques très élevées. Nous devrons constater qu'il leur arrive parfois de passer sous silence des traits faisant difficulté » (p. 9). Nous ne voyons pas qu'on puisse nous reprocher cette constatation objective et sereine.

naires? La vision hallucinatoire du fantôme ne serait-elle pas le fondement de toute cette légende dorée? L'hypothèse est très probable » (p. 521). Nous n'avons jamais parlé de légende dorée, pas même en exposant les difficultés ou les objections; ce ton railleur n'est pas de nous. Il n'est pas exact que nous ayons présenté la dite hypothèse comme très probable ou même comme plus probable. Nous avons dit expressément : « Cette hypothèse suppose un travail de fabulation trop considérable pour qu'on puisse se rallier à elle sans de graves raisons » (p. 47) ; et nous avons proposé une autre explication, celle qui a déjà été mentionnée plus haut : la mère de Lucie, incomplètement informée, aurait parlé d'un fantôme, alors qu'il s'agissait des visions encore confuses de l'ange. Cette explication, avons-nous observé, rendrait compte des choses « d'une manière très acceptable » (p. 47) ; il y aurait lieu de l'adopter, « s'il n'y avait pas d'autres difficultés » (p. 47). Ces autres difficultés, nous les avons soumises à un examen sans pouvoir les réduire entièrement. Notre conclusion fut donc celle-ci : « Devant ces difficultés, on n'ose pas écarter absolument l'hypothèse d'un récit dû pour une grande part à l'imagination; et l'on se sent porté à ne pas prendre position » (p. 47). Ne pas oser écarter absolument une hypothèse, ce n'est pas estimer qu'elle soit « très probable », c'est plutôt estimer qu'elle est franchement douteuse.

3. D'après nous, — c'est du moins ce que nous apprend le Père da Fonseca, — il serait difficile d'admettre que Jacinte ait pu garder le secret au sujet de la communion donnée par l'ange; car il eût fallu « pour cela un héroïsme très supérieur à ses forces » (p. 21). Mais ce jugement malveillant à l'endroit de la petite Jacinte nous est prêté gratuitement. Qu'avons-nous écrit dans le passage auquel on renvoie le lecteur? Que, d'après Lucie, il n'avait pas été défendu aux enfants de parler des visions de l'ange et que leur silence tient au fait que ces visions « leur laissaient une impression d'anéantissement dans le sentiment de la présence divine et même une sorte d'abattement physique ». Après quoi, nous avons ajouté : « Cette explication vaut-elle pour un silence qui fut plus que passager? Nous percevons mal qu'elle rende vraiment plausible un silence dont ces jeunes enfants auraient porté le poids pendant des années, dont ils ne se seraient pas départis lorsque François demanda [en vain] à recevoir la première communion en viatique, ou lorsque la petite Jacinte, si spontanée, approcha du temps de sa première communion » (p. 42). C'est tout. Où est-il question d'un héroïsme trop grand pour les forces de Jacinte, comme s'il s'était agi d'un devoir que nous la croyions incapable d'avoir rempli? Il n'en est question que sous la plume de notre censeur.

4. Nous aurions dit aussi la chose étrange que voici : On pourrait supposer que l'histoire des apparitions de l'ange est due à l'imagination de Lucie, mais « il serait clair qu'on ne mettrait en doute, pour autant, ni sa sincérité, ni son parfait équilibre mental » (p. 522). Et

notre collègue de triompher de cette affirmation saugrenue. Mais il ne triomphe ainsi que de son interprétation inexacte. Que, dans l'hypothèse en question, la sincérité de Lucie ne serait pas nécessairement compromise, quiconque sait ce qu'est le phénomène de la fabulation inconsciente le reconnaîtra. Mais il est clair qu'on ne peut parler de parfait équilibre mental dans un cas de fabulation inconsciente. Aussi nous sommes-nous gardé de le faire. A l'endroit auquel le Père da Fonseca renvoie ses lecteurs, nous avons écrit : « La sincérité de Lucie ne serait pas niée pour autant » (p. 47) ; il n'est pas question de parfait équilibre mental. Nous nous sommes au reste abstenu de faire nôtre l'hypothèse que nous discutions.

Ailleurs nous avons écrit : « Tout compte fait [pour des raisons que nous avons exposées], il n'est pas facile de préciser le crédit qu'il y a lieu d'accorder aux rapports de Lucie. Sans mettre en doute sa sincérité, non plus que le jugement sain dont elle fait preuve dans la vie quotidienne, on peut juger prudent de ne s'appuyer qu'avec circonspection sur ses écrits » (p. 49). Remarquons que « ne s'appuyer qu'avec circonspection » sur les écrits de Lucie n'est pas nécessairement attribuer à son imagination l'histoire des apparitions angéliques. Remarquons aussi qu'une personne peut être sincère et faire preuve d'un jugement sain dans la vie quotidienne, mais avoir une propension à la fabulation inconsciente dans un certain secteur ou, en tout cas, rapporter avec des enrichissements et des modifications appréciables des souvenirs vieux de vingt ans.

5. Le Père da Fonseca essaie de nous résumer en écrivant : « Ce récit des apparitions de l'ange [avec la communion donnée à Lucie sous les espèces du pain, à François et à Jacinte sous les espèces du vin] paraît à la critique surnaturel à l'excès. Pour l'admettre, plusieurs témoignages seraient requis et nous n'en avons qu'un » (p. 521). Plus loin, il nous fait présenter comme raison d'admettre une hypothèse excluant les visions de l'ange, le fait que « cette hypothèse expliquerait d'une manière raisonnable l'histoire de l'ange, sans faire admettre tant de surnaturel » (p. 522). Mais, premièrement, nous n'avons pas parlé d'une nécessité d'avoir en l'occurrence plusieurs témoignages ; nous avons dit seulement qu'on souhaiterait de les avoir et que l'unicité du témoignage était une difficulté. Voici nos textes : « Avouons-le, pour tenir avec certitude des choses à ce point extraordinaires, on souhaiterait ne pas devoir s'en remettre à un seul témoignage, même autorisé » (p. 41). « Mais il y a les difficultés déjà signalées : le contenu si extraordinaire d'un récit qui repose sur un seul témoignage, le silence peu explicable des enfants, la formule inadéquate qui est attribuée à l'ange. Devant ces difficultés, on n'ose pas écarter absolument l'hypothèse d'un récit dû pour une grande part à l'imagination » (p. 47). Secondement, nous défions notre censeur de citer de nous un seul texte qu'il soit légitime d'interpréter comme l'expression d'une

volonté de réduire à des limites « raisonnables » des récits qui paraîtraient « trop surnaturels ». Certes plus un récit est « extraordinaire » (extraordinaire ne dit pas simplement la même chose que miraculeux ou surnaturel), plus aussi il requiert, pour être admis, de sérieuses garanties. Le récit de la communion donnée aux enfants dans les circonstances que nous avons dites, est surnaturel et, dans le genre surnaturel, il est extraordinaire et insolite ; l'historien a donc le devoir de demander de fortes garanties.

6. Il a déjà été fait allusion, au début de ce paragraphe, à la prière que l'ange aurait apprise aux petits voyants. Nous avons dit, dans notre opuscule, que la formule attribuée à l'ange par Lucie « ne répond qu'imparfaitement aux exigences d'une théologie soucieuse d'exactitude » (p. 42). Voici le passage que nous estimons moins exact : « Très Sainte Trinité,... je vous offre le très précieux corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ... en réparation, etc. ». On peut offrir à Dieu, en réparation pour les péchés, la sainte humanité de Jésus, on peut offrir aussi sa personne divine en raison de son humanité, mais on ne peut, en rigueur de termes, offrir sa divinité. On remarquera que notre jugement sur cette formule ne fut pas sévère. Nous ne l'avons dite ni hérétique ni fausse, mais peu exacte. Cela suffit cependant pour qu'il soit difficile de lui accorder l'origine céleste que Lucie lui attribue. A cette difficulté, le Père da Fonseca répond d'abord comme suit : « En premier lieu il ne serait pas étrange que l'ange n'ayant pas mentionné la divinité, les enfants ensuite l'aient introduite par irréflexion, en prenant une parole d'une autre formule ou prière eucharistique répandue au Portugal. Ce serait une hypothèse plausible » (p. 526). Il ajoute une autre réponse, qui nous paraît très faible, mais cela n'a pas d'importance. Revenons à la première réponse. On la trouve déjà dans notre texte : « Dans l'enseignement catéchétique sur le sacrement de l'eucharistie, avons-nous dit, on rencontre des formules fort justes qui énumèrent le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ, comme l'ensemble des réalités présentes sous les espèces consacrées. Mais la série des réalités présentes sous les saintes espèces n'est pas identique à celle des réalités que nous pouvons offrir en réparation dans l'eucharistie. Un glissement ne se serait-il pas effectué de la première série à la seconde? Nous ne conclurons pas de ceci que le récit de la communion donnée par l'ange ne rapporte pas un événement réel. La formule d'offrande en effet peut avoir été prononcée correctement par le messager céleste et avoir subi une déformation dans la mémoire de Lucie » (p. 44). Ce texte ne doit pas déplaire au Père da Fonseca. Mais, suivant le procédé qu'à regret nous relevons une fois de plus, il le passe sous silence, de sorte qu'il ne nous attribue que l'objection en se réservant d'y répondre. Nous n'avons pas cru, il est vrai, qu'après notre réponse, il ne restait plus rien de la difficulté. Par souci de sincérité, nous l'avons

avoué : « Cependant l'indice n'est pas favorable, on le concédera sans doute » (p. 44). Le Père da Fonseca a le droit de préférer une conclusion plus ferme. Mais devait-il présenter les choses comme il l'a fait ?

7. Après avoir exposé, avec la liberté qu'on a pu constater, nos remarques au sujet de l'histoire de l'ange, le Père da Fonseca écrit sans sourciller : « Qu'on ne s'imagine pas que j'invente ! Je résume simplement l'argument qui rend perplexes beaucoup de critiques » (p. 522). Que serait-ce donc s'il inventait ? Il fait aussi cette déclaration qui est assez grave : « C'est exactement par un argument analogue que la haute critique, s'exerçant sur le merveilleux des évangiles, cherche à mettre en doute et puis à nier l'existence du divin Rédempteur » (p. 522). Nous comprenons qu'il juge ainsi notre exposé tel qu'il l'a d'abord déformé et s'il suppose que nous nous sommes proposé « d'expliquer d'une manière raisonnable l'histoire de l'ange sans faire précisément admettre tant de surnaturel » ; mais nous avons déjà protesté contre cette supposition.

3. Le secret de Fatima : la vision de l'enfer

1. On sait que le secret de Fatima, dont l'existence était connue depuis 1917, a été révélé en partie par Lucie en 1941. Il commence par une vision de l'enfer où l'on voit «des âmes semblables à des braises transparentes avec une forme humaine » et des démons « se distinguant des humains par leurs formes horribles et dégoûtantes d'animaux épouvantables et inconnus ». Ces damnés apparurent « soulevés par des flammes qui sortaient d'eux-mêmes avec des nuages de fumée ; ils tombaient de tous côtés comme les étincelles des grands incendies ». Ainsi Lucie, dans sa rédaction du secret. A ce propos, le Père da Fonseca nous prête l'objection suivante : « Les autres difficultés se rapportent principalement à la représentation exagérément médiévale des peines de l'enfer, et la critique se demande comment il se fait que Notre-Dame ait pu la présenter au XX^e^ siècle » (p. 528).

Voyons un peu. Nous avons d'abord écrit, sans faire aucune objection : « Plusieurs lecteurs se demandent sans doute ce qu'il faut penser de la description de l'enfer tracée par Lucie. Répondons sans hésiter qu'il ne faut pas songer à la prendre pour une expression littérale de la réalité » (p. 59). Puis nous avons rappelé que les peines de l'enfer ne sont pas seulement la privation de la vision de Dieu et le remords de la conscience, mais que le damné « souffre encore d'autres peines qui l'affectent de diverses manières et jusque dans ses rapports avec le monde extérieur » (p. 59). Sur ce, nous avons rapporté, à titre d'information et sans la faire nôtre, une opinion de plusieurs

théologiens que nous citions en note. D'après eux, toutes les peines de l'enfer, y compris le fait que « le monde extérieur devient le tourment du damné, le «feu » mystérieux dont parle l'Ecriture » (p. 60), seraient « principalement des conséquences naturelles de la perversion définitive que le damné a choisie » (p. 59, 60). Après quoi nous avons écrit : « Ne nous engageons pas ici dans une discussion sur la nature des peines de l'enfer. En tout état de cause, les démons n'ont pas de « formes horribles et dégoûtantes d'animaux épouvantables » ; ils n'ont même pas de forme corporelle du tout ; les âmes séparées n'ont pas davantage de « forme humaine », selon laquelle elles apparaîtraient comme des « braises transparentes » ; et cela suffit pour qu'on ne puisse attribuer qu'une portée symbolique à la vision décrite par Lucie » (p. 60). Mais nous avons ajouté aussitôt : « En principe rien ne s'oppose à ce qu'une vision surnaturelle, tout comme un tableau de maître par exemple, apporte une représentation symbolique de la réalité. Il faut seulement se garder alors de prendre à la lettre ce qui est fait pour être pris autrement » (p. 60). Jusqu'ici nous n'avons pas émis d'objection, nous en avons plutôt prévenu une.

Mais nous ajoutons encore : « Cependant une difficulté demeure. Le Père Sertillanges a écrit, à propos de l'enfer, que des descriptions symboliques comme celle qu'a faite Dante, comme celles qui s'inspirent des tableaux de Fra Angelico, de Michel-Ange et d'autres, que ces descriptions, il conviendrait aujourd'hui de les remplacer, car elles s'éloignent par trop de la réalité supposable, et elles égarent l'esprit » (p. 61). Voilà ! dira quelqu'un, c'est ce que le Père da Fonseca vous attribue. De quoi vous plaignez-vous ? De deux choses. Premièrement, le Père da Fonseca ne tient pas compte d'une réserve de notre texte. Après avoir rapporté l'opinion du Père Sertillanges, nous avons écrit : « Si l'on incline à partager son avis, ne sera-t-on pas porté aussi à conclure que la vision de l'enfer, rapportée par Lucie, ne peut avoir une origine surnaturelle ? » (p. 61). Cette manière de formuler l'objection laisse entendre que peut-être nous ne reprenons pas simplement à notre compte son présupposé. Secondement et surtout, nous avons répondu à l'objection, et de cela le Père da Fonseca ne souffle mot : « Cette conclusion, avons-nous dit, serait trop hâtive. Si en effet un agent surnaturel veut donner à des enfants une vision qui leur fasse comprendre l'horreur de l'enfer, ne doit-il pas leur communiquer une représentation de l'enfer qui soit pour eux reconnaissable, par conséquent une représentation qui réponde plus ou moins à des images déjà vues ou à des descriptions déjà entendues. Mais il est bien vraisemblable que les images ou les descriptions de l'enfer connues de nos petits voyants le présentaient sous les espèces d'un grand brasier rempli d'âmes et de démons. Dès lors, un ensemble de traits comme ceux que décrit Lucie ne devenait-il pas la matière en quelque sorte obligée d'une vision de l'enfer donnée à ces enfants ? » (p. 61). Le Père da

Fonseca dit à son tour : « Ensuite comment représenter [autrement] aux sens et à l'imagination de jeunes enfants cette réalité ? » (p. 529). Bien sûr. C'est ce que nous avions dit et expliqué. Mais pourquoi présente-t-il sa réflexion comme une réponse qui doit triompher de notre objection ?

2. Encore un mot à propos de la description de l'enfer. Elle est rapportée dans divers ouvrages avec de légères variantes. Nous devions les noter, puisque nous cherchions à établir le texte authentique. Nous avons donc signalé que la version allemande du livre du Père da Fonseca ne parle pas des flammes qui soulevaient les damnés en sortant de ceux-ci et qu'elle ne mentionne pas non plus l'apparence paradoxale des âmes et des démons « transparents » en même temps que « noirs ». Après quoi nous avons ajouté : « L'absence de ces traits étranges semble être intentionnelle. En raison même de leur étrangeté on comprendrait difficilement qu'ils aient été introduits dans un texte qui ne les contenait pas. Mais de nouveau, il n'y a pas lieu d'insister, car rien d'important n'est en jeu » (p. 59). On le voit : nous appliquons simplement une règle de critique textuelle : *lectio difficilior, verior* ; sans d'ailleurs attacher d'importance à la question. Le Père da Fonseca écrit à ce propos : « Même au sujet de ce petit paragraphe, la critique trouve quelque chose à redire : notant dans l'édition allemande l'omission de deux petites incises, elle se demande pour quelle raison profonde elles furent omises. Travail inutile ; l'omission est due à une inadvertance du traducteur ou de l'imprimeur » (p. 528). Mais il ne s'agit ici que de critique textuelle. Nous nous contentons de chercher à déterminer la vraie leçon du texte que nous présentons aux lecteurs. Il est assez étrange qu'un professeur d'exégèse nous reproche cette manière honnête de travailler ; d'autant plus que la leçon retenue par nous est la bonne. Il prétend que nous avons cherché une « raison profonde » à deux omissions dues à une inadvertance. Il se peut que ces omissions soient accidentelles, mais la recherche d'une raison profonde n'a existé que dans son imagination. Parler d'une correction intentionnelle, ce n'est tout de même pas la même chose que parler de la raison profonde d'une correction.

4. Le secret de Fatima : la Russie ou le monde

1. Au moment où nous composions notre étude sur Fatima, la deuxième partie du secret de Lucie, — celle qui suit la vision de l'enfer et comprend le message de Notre-Dame, — avait été publiée sous deux formes différentes d'une part par l'abbé Galamba de Oliveira et d'autre part par l'abbé Moresco et le Père da Fonseca. Nous avons appelé la première leçon (celle de l'abbé Galamba), particulariste, parce qu'elle parle de la Russie là où la seconde parle du monde ; et, consé-

quemment, nous avons appelé universaliste la seconde leçon (celle de l'abbé Moresco, à laquelle celle du Père da Fonseca ressemble très fort). Les principales différences entre les deux leçons sont les suivantes :

Leçon *particulariste* (Galamba)	Leçon *universaliste* (Moresco)
1) Je viendrai demander la consécration de la Russie à mon Cœur Immaculé.	1) Je viendrai demander la consécration du monde à mon Cœur Immaculé.
2) Sinon elle [la Russie] répandra ses erreurs dans le monde, provoquant des guerres, etc.	2) Sinon de grandes erreurs se répandront dans le monde, provoquant des guerres, etc.
3) Le Saint-Père me consacrera la Russie qui se convertira et un temps de paix sera accordé au monde.	3) Le Saint-Père me consacrera le monde. La Russie se convertira et un temps de paix sera accordé au monde.

Matériellement ces divergences sont menues; au point de vue du sens elles sont notables. Nous avons essayé de découvrir par la critique interne quelle était la leçon authentique. Notre conclusion fut favorable à la leçon de l'abbé Galamba de Oliveira. Le Père da Fonseca reconnaît la justesse de notre conclusion et il explique la raison des changements que l'abbé Moresco et lui ont opérés pendant la guerre (p. 526, 527). Mais il ironise : « [Le Père Dhanis] aurait pu, s'il l'avait voulu, s'épargner tant de recherches; il suffisait de lire deux lignes de plus à la suite du texte cité... : « Ici se trouve reproduit, presque dans les termes mêmes de la voyante, la plus grande partie du secret » (p. 527). Et il ajoute qu'il avait imprimé en caractères gras l'ensemble du secret sauf certains mots, parmi lesquels se trouvait la phrase sur les grandes erreurs qui se répandront dans le monde (le numéro 2 de notre petit tableau). Nous avouons n'avoir pas compris que l'expression d'allure innocente : « presque dans les termes mêmes de la voyante », suffisait pour signifier qu'on avait introduit dans le secret des modifications qui en changent notablement le sens. Quant aux caractères spéciaux dans lesquels certaines parties du secret furent imprimées, ils n'étaient pas éclairants, puisqu'une seule des trois principales variantes de la « leçon universaliste » était écrite dans ces caractères.

2. Après avoir établi que le secret de Lucie contenait la demande de la consécration non pas du monde, mais de la Russie, nous avons fait des remarques que le Père da Fonseca essaie de résumer : « La critique, — déclare-t-il en renvoyant son lecteur à notre brochure et au compte rendu qu'en a fait le Père Brenninkmeyer, — dit que Notre-Dame ne pouvait faire une telle demande! » Et il observe : « Il est

toujours antipathique de prétendre signifier au Ciel ce qu'il peut ou ne peut pas dire, ce qu'il doit ou ne doit pas faire! » Puis il continue de résumer à sa manière : « Et pourquoi ne pouvait-elle demander cela? — Pour deux raisons principales : premièrement, parce que l'objet de la demande était inutile et sans valeur. Quelle valeur pouvait avoir la consécration, faite par le Pape, d'une nation soustraite à son autorité et qui ne reconnaîtrait pas le fait accompli. Secondement parce que les circonstances ne permettaient pas d'obtempérer à la demande » (p. 539, note 1). Des deux raisons que nous prête généreusement notre confrère, la première est mauvaise, mais loin de la proposer, nous l'avons exclue; la seconde nous paraît avoir du poids et nous nous sommes expliqué là-dessus en des termes modérés mais sincères. Voici notre texte intégral : « Il n'est pas besoin de longues réflexions pour voir que le Souverain Pontife était dans l'impossibilité pratique de faire une pareille consécration. Chef de l'Eglise, le Pape peut consacrer celle-ci au Cœur Immaculé de Marie; Vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, chargé à ce titre de conduire au salut le genre humain tout entier, il peut consacrer le monde au Cœur Immaculé; il peut aussi, absolument parlant, lui consacrer un pays comme la Russie, puisqu'il fait partie du monde. Mais au concret les choses apparaissent plus difficiles. Schismatique, comme unité religieuse, marxiste comme unité politique, la Russie ne pouvait être consacrée par le Pape, sans que cet acte prît une allure de défi, tant à l'égard de la hiérarchie séparée, qu'à l'égard de l'Union des Républiques soviétiques. Ceci rendait la consécration pratiquement irréalisable » (p. 66). Il est clair qu'il ne s'agit ici que d'une impossibilité morale de la consécration, en raison des réactions qu'elle devait normalement susciter. Quant à l'impossibilité que la Sainte Vierge ait demandé cette consécration, nous ne l'avons pas affirmée comme une chose manifeste. Voici ce que nous avons écrit : « Mais la Très Sainte Vierge a-t-elle pu demander une consécration qui, prise en rigueur de termes, était pratiquement irréalisable?... Cette question paraît bien appeler une réponse négative » (p. 69). Est-il besoin de dire enfin que nous n'avons pas la sotte prétention de signifier au Ciel ce qu'il peut faire ou ne pas faire? Mais il y a moyen, dans une certaine mesure, de savoir ce qu'il ne convient pas au Ciel de faire; et par conséquent il est parfois permis de juger avec probabilité (nous avons dit « il paraît ») ou avec certitude, si une demande qui nous est présentée comme venant du Ciel peut lui être attribuée vraiment.

Le Père da Fonseca continue : « Les deux raisons furent réfutées par les faits : Léon XIII consacra tout le genre humain au Cœur de Jésus et Pie XII fit la même consécration universelle au Cœur Immaculé de Marie » (p. 539). Pie XII, pourrait-on ajouter, inséra, dans l'acte de consécration, une supplication discrète en faveur de la Russie. Nous reconnaissons sans difficulté que ces faits réfutent au moins

indirectement la première raison alléguée par le Père da Fonseca, celle qui n'est pas la nôtre. La consécration de la Russie, non moins que celle du monde, aurait eu une valeur devant Dieu. Mais ces faits ne montrent pas (et c'est de cela seulement qu'il s'agit) qu'il était pratiquement possible de faire, au sens propre des mots, la consécration de la Russie au Cœur Immaculé de Marie [5].

5. Le secret de Fatima : deux prophéties

1. D'après l'article du Père da Fonseca, nous aurions fait l'objection suivante : « Notre-Dame dit [dans le secret] que la guerre commencera au temps de Pie XI ; or nommer expressément le Pape est propre au genre historique et non au genre prophétique » (p. 529). A quoi il répond : « La critique n'a pas le droit de prescrire au Ciel de s'en tenir rigoureusement à nos genres littéraires dans ses communications avec la terre » (p. 531). Comment ne pas lui donner raison sur ce point? Mais s'il nous avait mieux lu, il aurait remarqué que nous admettons la possibilité de l'origine céleste de la mention de Pie XI, que toutefois elle nous semble, en raison de son extrême précision, faire plutôt figure d'exception dans le genre littéraire prophétique, et qu'il nous paraît plausible qu'elle ait remplacé une expression primitive où le Pape n'aurait pas été désigné par son nom. Voici notre texte : « Une indication comme celle du nom du Souverain Pontife n'appartient-elle pas plutôt au genre historique qu'au genre prophétique? Il semble en effet que l'expression « sous le prochain pontificat » conviendrait davantage ici que les mots « sous le pontificat de Pie XI ». Mais s'il y avait eu un glissement de la première expression à la seconde, la chose n'aurait guère d'importance » (p. 71). Ainsi donc, il ne s'agit même pas d'une objection. C'est une réflexion, que nous continuons de croire assez juste, au sujet d'une particularité de rédaction.

2. Notre collègue croit nous résumer en écrivant : « Et ensuite, — difficulté très grave, — la guerre a commencé [non pas, comme le dit le secret, sous le pontificat de Pie XI, mais] pendant la première année du règne de Pie XII » (p. 529). Nous n'avons pas dit que c'était là une difficulté très grave, ou une difficulté grave tout simplement. Nous avons dit seulement : « Chose étrange, le secret de Fatima contient une indication de temps que des faits antérieurs à sa rédaction [par Lucie, en 1941] semblent au premier abord démentir » (p. 71). Ensuite nous avons proposé deux réponses à cette difficulté. La pre-

5. Il est très vrai que Lucie, après avoir demandé en vain, avant la deuxième guerre mondiale, la consécration de la Russie, demanda en 1940, mais en se basant à cet effet sur de nouvelles révélations, la consécration du monde avec une mention spéciale de la Russie. Le Père da Fonseca publie à ce propos un document intéressant pour l'histoire du secret de Fatima (p. 530, 531), mais qui ne change rien à la question qui nous occupe.

mière est celle du chanoine Barthas, la seconde est semblable à celle du Père da Fonseca, elle donne une certaine satisfaction. Mais de nouveau le Père da Fonseca apporte son explication sans laisser entendre que nous l'avions précédé dans la voie qu'il choisit.

3. Une autre prophétie contenue dans le secret reçu en 1917, mais divulgué seulement en 1941, concerne l'aurore boréale de janvier 1938. Il paraît que nous aurions fait à ce sujet l'objection suivante : « Et cette nuit illuminée par une lumière inconnue? Lucie prétend que celle-ci fut miraculeuse; en réalité ce fut une simple aurore boréale, plus visible que tant d'autres, mais non pas sans précédents enregistrés dans les observatoires » (p. 529). Nous pensons en effet que « cette lumière inconnue » fut une aurore boréale. Elle en avait toutes les caractéristiques et nous faisons mention de plusieurs autres aurores boréales, consignées dans les annales de la météorologie, qui furent au moins aussi étendues. Nous croyons donc que Lucie fait erreur, lorsqu'elle dit que ce phénomène fut miraculeux. Mais franchement nous n'avons vu, en cette erreur très naturelle, aucune difficulté. Nous avons cependant voulu en prévenir une en écrivant : « Il n'est pas impossible que la Très Sainte Vierge ait proposé un phénomène météorologique rare comme signe de la proximité des châtiments qu'elle annonçait » (p. 75). C'est la réponse que le Père da Fonseca apporte à son tour à la difficulté qu'il nous prête, et afin de la réfuter (p. 532).

4. Pendant la guerre, Lucie a écrit à l'évêque de Leiria, que par le moyen de la lumière nocturne de janvier 1938, Dieu lui « fit comprendre que le terrible moment approchait ». Nous avons commenté ce texte comme suit : « Ces mots évoquent l'idée d'une sorte de pressentiment interprété comme une inspiration surnaturelle. Il est vrai qu'un pressentiment surnaturel peut avoir aidé Lucie à reconnaître un signe promis auparavant. Mais il est vrai aussi que, devant des phénomènes rares et mystérieux de la nature, des personnes simples éprouvent souvent comme des pressentiments de grandes calamités » (p. 76). Nous avons ajouté qu'« on pourrait passer outre, si aucun autre indice ne faisait songer à une influence de certains événements récents sur la rédaction du secret », mais que précisément nous avions déjà dû en relever un autre. Et à cause de cela, nous avons conclu non pas qu'une impression naturelle provoquée par l'aurore boréale fût vraiment venue enrichir le secret, mais que l'on devait compter avec une telle possibilité : « Serait-il téméraire alors de se demander si peut-être les impressions naturelles de Lucie, devant l'aurore boréale, ne se sont pas intégrées dans le secret, si elles n'y ont pas introduit les paroles sur la lumière inconnue, annonciatrice du grand châtiment? » (p. 76); et plus loin, dans nos conclusions : « L'annonce de l'aurore boréale [dans le secret] éveille quelque défiance » (p. 95). Nous fûmes étonné et peiné de lire chez le Père da Fonseca : « [Le Père] Dhanis... conclut de la possibilité de l'illusion (« devant les phénomènes rares et mysté-

rieux de la nature des personnes simples éprouvent souvent comme des pressentiments de grandes calamités ») à l'existence réelle de celle-ci contre les lois les plus élémentaires de la logique » (p. 533, en note). Rien, dans notre texte, ne donne prise à cette accusation, et le Père ne donne aucune référence.

6. LE SECRET DE FATIMA : « MON CŒUR IMMACULÉ »

1. Le Père da Fonseca écrit que « la critique », c'est-à-dire avant tout l'auteur de ces pages, « concentre les objections contre le thème du Cœur Immaculé » (p. 529). En réalité, ici comme ailleurs, nous avons voulu d'une part ne taire aucune des difficultés que nous rencontrions et d'autre part répondre à ces difficultés de notre mieux. Nous avons dit très sincèrement dans quel esprit nous traitions ce thème : « Nous aurions souhaité que ce sujet, bien cher à la piété catholique, n'offrît prise à aucune difficulté. Mais la difficulté relative à la consécration de la Russie le touche déjà ; et il nous faut bien aborder le problème que pose l'introduction récente de tout le thème du Cœur Immaculé de Marie dans l'histoire de Fatima » (p. 78, 79). Notre confrère ne semble pas avoir remarqué cet aveu discret de nos sentiments et il présente à sa manière, hélas ! nos « objections contre le thème du Cœur Immaculé ».

2. Nous avons constaté que le thème du Cœur Immaculé de Marie ne se trouve que dans ce que nous avons appelé « la nouvelle histoire de Fatima ». Le Père da Fonseca n'a pas bien saisi le sens de cette expression, que nous avons cependant eu soin d'expliquer. La nouvelle histoire de Fatima n'est pas celle qui raconte des faits qui n'ont pas existé, elle n'est même pas celle qui raconte des faits au sujet desquels on ne peut trouver de témoignages anciens. Elle est exactement l'histoire de Fatima telle que l'ont écrite (avant la publication de notre brochure) les historiens ayant pris connaissance des rapports écrits par Lucie à partir de 1936. L'ancienne histoire de Fatima est celle qu'on trouve dans les ouvrages des historiens qui ne dépendent d'aucun de ces rapports. Si le Père da Fonseca avait gardé ces définitions présentes devant les yeux, il n'aurait pas essayé de prouver que les traits de la dévotion de François et de Jacinte au Cœur Immaculé de Marie faisaient partie de l'ancienne histoire de Fatima (p. 535). Lui-même en effet reconnaît qu'ils nous ont été révélés par les rapports de Lucie. Mais la preuve qu'il apporte laisse voir que, parfois au moins, il comprend les choses comme si, pour avoir dit qu'un trait n'appartenait qu'à la nouvelle histoire de Fatima, nous en rejetions nécessairement l'historicité. C'est une confusion qui, pour n'être pas maintenue par lui avec fermeté, n'en est pas moins fâcheuse.

3. Il nous attribue l'objection suivante : « Le silence absolu pendant

vingt ans [au sujet du thème du Cœur Immaculé]. Lucie dit qu'il fut imposé pendant la troisième apparition; mais d'après la nouvelle histoire de Fatima, il était déjà question du Cœur Immaculé dans la seconde apparition sans que le silence fût imposé. Pourquoi n'a-t-on rien dit? » (p. 533). Mais nous n'avons pas du tout objecté que le silence fut gardé pendant vingt ans sur le Cœur Immaculé. Nous avons au contraire écrit en toutes lettres qu'en 1927 (après des visions qu'elle avait eues environ un an auparavant) « Lucie déclara, pour la première fois à notre connaissance, qu'à Fatima la Sainte Vierge avait déjà parlé de cette dévotion » (p. 85). La difficulté que nous avons rencontrée est celle-ci : le thème du Cœur Immaculé prend une place toute centrale dans la vie des petits voyants, d'après les rapports récents de Lucie, tandis que rien n'est exprimé, sur ce sujet, dans les comptes rendus des interrogatoires publiés par le chanoine Formigão ou dans les livres sur Fatima antérieurs à 1936. Nous ne prétendons pas que cette difficulté soit insurmontable; mais nous avons conclu, après avoir examiné les explications de Lucie sur ce silence : « Serait-il exagéré de dire qu'un résidu de difficulté demeure après ces explications ? » (p. 83). Notons enfin que, lors de la troisième apparition, le silence ne fut pas imposé sur le thème du Cœur Immaculé de Marie. Ce thème est plus vaste que le contenu du secret qui fut confié alors aux enfants. Ce qu'on nous fait dire sur ce point ne répond pas à notre pensée (p. 81, 82), et nous ne voyons pas ce qui a causé le malentendu.

4. On nous fait dire encore : « Que de contradictions entre l'histoire nouvelle et l'histoire ancienne [de Fatima] ! » (p. 533). Nous n'avons relevé qu'une seule opposition; et encore n'avons-nous parlé que d'une « opposition qui existait dans une certaine mesure » (p. 83). La difficulté est la suivante. D'après les interrogatoires de 1917, Lucie a demandé, pendant une des premières visions, que la céleste visiteuse voulût bien dire qui elle était. La réponse fut « qu'elle ne... le dirait que le 13 octobre [6] ». Or, dans les rapports récents de Lucie, la Sainte Vierge parle déjà avant le 13 octobre de son Cœur Immaculé; elle dit par exemple : « Mon Cœur Immaculé triomphera ». Le Père da Fonseca s'efforce de montrer qu'il n'y a là en aucune manière une opposition (p. 536); mais nous voyons mal la force de son argument. Quoi qu'il en soit, voici comment nous avons conclu l'examen de cette difficulté : « On doit en convenir, la nouvelle histoire de Fatima s'harmonise mal ici avec l'ancienne; ce qui est plutôt de nature à inquiéter » (p. 84). Un point où il y a un défaut d'harmonie, c'est autre chose que de nombreuses contradictions.

Il est vrai que, d'après le Père da Fonseca, nous aurions relevé une

6. Visconde de Montelo, *As grandes Maravilhas...*, p. 74 (éd. française, p. 63).

autre contradiction : « La nouvelle [histoire de Fatima] apprend — c'est ainsi qu'il nous résume — que le secret fut révélé et le silence imposé, lors de la troisième apparition ; or, dans les interrogatoires de septembre, octobre et novembre 1917, les voyants parlent toujours de la seconde apparition » (p. 533). En réalité, il s'agit d'un pur quiproquo. Le passage un peu difficile de notre brochure (p. 82, 83), auquel le Père da Fonseca semble faire allusion traite d'une autre chose. Et nous avons expressément noté que, dans l'interrogatoire de novembre 1917, la petite Jacinte a placé la communication du secret le 13 juillet, date de la troisième apparition (p. 14, note 2). Nous-même nous avons adopté cette date ; ce que nous n'aurions certes pas fait, si nous avions cru qu'elle s'opposait aux témoignages unanimes des anciens interrogatoires. Il n'y a de contradiction ici qu'entre ce que nous avons écrit et ce qu'on nous fait dire.

5. Continuons. L'objection suivante nous est attribuée : « Entre le texte du secret publié en 1941-42 et les révélations reçues [par Lucie] en 1925-26, et mises par écrit un peu plus tard, il y a une ressemblance excessive [?] sur des points précis et importants, de sorte qu'on est forcé de supposer un transfert de celles-ci à celui-là » (p. 533). Mais nous avons le regret de devoir protester. Car voici nos textes qui touchent cette question : « Si pour cette raison [c'est-à-dire à cause de la difficulté signalée au numéro 4 de ce paragraphe], on songe encore une fois à des compléments plus ou moins récents qui se seraient introduits dans le secret, on est amené à considérer attentivement une vision qu'eut Lucie, alors qu'elle était encore postulante chez les Sœurs Dorothées » (p. 84) ; et plus loin : « S'il faut trouver un élément psychologique qui puisse avoir enrichi du moins le thème du Cœur Immaculé dans les rapports de Lucie, on voit où il y a moyen de le chercher » (p. 85). Ces passages parlent certes d'une infiltration, dans le secret ou les rapports publiés par Lucie, de certains éléments provenant des visions de 1925-26. Mais il est visible que, s'ils considèrent cette infiltration comme possible, ils n'en affirment pas la réalité. L'idée qu'on soit « forcé de supposer » cette infiltration n'est pas entrée dans notre esprit.

6. On nous prête encore la réflexion suivante : « Et la ressemblance excessive [?] entre la révélation du Cœur Immaculé de Marie avec les cinq premiers samedis du mois [les visions de 1925-26], et la révélation du Cœur de Jésus [à sainte Marguerite-Marie], avec les neuf premiers vendredis, ne sera-t-elle pas l'effet de l'auto-suggestion ? » (p. 533). Cette phrase suggère que les révélations reçues par Lucie en 1925-26 sont vraisemblablement illusoires. Or nous ne l'avons pas dit et nous ne le pensons pas. Nous avons signalé ce qui était favorable à l'origine surnaturelle de ces révélations et ce qui ne l'était pas. Commençons par ce qui ne l'était pas : « la similitude frappante entre la grande promesse transmise par Lucie et la « grande promesse » du

Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie met plutôt en défiance » (p. 86) ; et ajoutons ce qui l'est : « les qualités morales et pratiques que les témoins de la vie de Lucie lui reconnaissent sont un indice favorable, mais non pas décisif » (p. 86). Alors que nous signalions le pour et le contre, notre collègue ne nous fait dire que ce qui est défavorable, sans se rendre compte qu'il altère ainsi notre pensée. Au lieu de conclure que cette révélation fut vraisemblablement un effet de la suggestion (ce que nous paraissons faire dans le résumé du Père da Fonseca), nous avons simplement avoué que notre information était insuffisante pour nous permettre de juger : « Nous avons trop peu de renseignements pour porter un jugement sur cette question » (p. 86).

7. L'inspiration de Lucie

1. Une note sévère est consacrée par le Père da Fonseca (p. 522, note 2) à ce que nous avons écrit sur l'inspiration divine dont Lucie s'est un jour réclamée. Voici le début de notre texte : « Lucie nous confie qu'en écrivant sur les événements de Fatima, elle s'est sentie divinement inspirée : « Je sais que rien de ce que j'écris ne vient de moi, et je rends grâces à Dieu de l'assistance de l'Esprit Saint, qui, je le sens, me suggère ce que je dois écrire ou dire » (p. 48). Et nous citons en note l'abbé Moresco[7]. Il s'agit d'une affirmation que Lucie a faite dans un de ses rapports non publiés, mais que l'abbé Moresco a pu utiliser et qu'il prétend en l'occurrence reproduire et expliquer. Le Père da Fonseca sait que nous suivons fidèlement l'abbé Moresco qui était seul à citer ce passage des écrits de Lucie. Si donc notre texte ne rendait pas fidèlement la pensée de la voyante, n'aurait-il pas dû critiquer l'abbé Moresco plutôt que nous? Car nous étions en droit de nous fier à ce dernier. Or il prétend que le texte n'est pas correctement cité, et il s'en prend à nous sans citer l'abbé Moresco. Il est juste que les choses soient mises au point.

Mais voici ce qu'écrit à ce sujet le Père da Fonseca : « En tout ceci il y a plus d'une grave inexactitude. La vérité est la suivante : le 7 décembre 1941, l'abbé Galamba de Oliveira demanda à Lucie : « Quand la Sœur [Lucie] dit que la pénitence fut faite seulement en partie, dit-elle cela d'elle-même ou cela lui fut-il révélé? » Et à cette demande elle répond en s'adressant à l'évêque : « Il me semble, Excellence, qu'en de pareils cas, je ne dis aucune chose qui vienne de moi... » (Ms. IV, 2). La phrase n'a donc rien à voir avec les écrits sur Fatima » (p. 522, note 2).

Faisons quelques remarques. La citation de l'abbé Moresco, fidèle-

7. *Gli occhi che videro la Madonna*, 2e éd., Rome, 1942, p. 7, 8.

ment reproduite par nous, est en effet inexacte. Cet auteur a omis en particulier la restriction « en de pareils cas », laquelle est d'importance. Mais la citation du Père da Fonseca est à son tour incomplète (nous en jugeons d'après une fort bonne copie des rapports de Lucie que nous avons maintenant à notre disposition). Reprenons la citation de notre collègue, tout en la complétant et en écrivant en italiques ce qui la complète : « Il me semble, Excellence, qu'en de pareils cas, je ne dis *ni n'écris* rien de moi-même. *Je dois rendre grâces à Dieu de l'assistance du Saint-Esprit qui, je le sens, me suggère ce que je dois écrire ou dire* ». Les parties de la citation que nous avons mises en italiques ont leur équivalent dans notre texte (c'est-à-dire dans celui de l'abbé Moresco) que le Père da Fonseca corrige. En les omettant dans sa citation à lui, il fait croire que nous avons reproduit une citation franchement fantaisiste; ce qui n'est pas vrai. Les compléments que nous avons ajoutés à sa citation montrent qu'il s'agit, dans la pensée de Lucie, non seulement de réponses orales, mais aussi de choses écrites, et on dirait que celles-ci peuvent avoir une certaine ampleur. Ce qui suit immédiatement dans le texte de la voyante est de nature à confirmer cette impression : « Si parfois ma propre imagination ou mon propre entendement me suggère quelque chose, je sens que l'onction divine me manque et je m'arrête, jusqu'à ce que je sache dans l'intime de mon âme ce que Dieu veut dire de préférence ».

Cette impression se renforce encore, lorsqu'on considère l'endroit où se trouve tout ce passage et le contexte antécédent et conséquent. L'endroit, c'est le début du quatrième rapport de Lucie sur Fatima, celui où elle a consigné des données biographiques complémentaires sur François et Jacinte; notre texte fait partie d'une sorte d'introduction à ces récits. Que trouvons-nous dans le contexte antécédent? Lucie a d'abord parlé du fruit spirituel qu'elle tire de deux passages de saint Paul : premièrement, celui où l'Apôtre dit que nous devons avoir en nous les sentiments du Christ qui s'est anéanti en se faisant obéissant jusqu'à la mort; secondement, celui où saint Paul dit que Dieu opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir. Puis elle se compare à un pinceau qui serait dans les mains du peintre divin. C'est après cela qu'elle rapporte la question de l'abbé Galamba de Oliveira sur la chose qu'elle aurait pu dire d'elle-même ou au contraire en vertu d'une révélation divine. Ne dirait-on pas que sa réponse à cette question vient illustrer ce qui précède, en particulier le thème du pinceau qui est mû par la main divine? Cela inviterait à entendre dans un sens plutôt large « les cas pareils » où Lucie assure ne parler et n'écrire que sous l'inspiration divine. Le contexte conséquent est intéressant lui aussi. Trois lignes après le passage que nous avons cité, Lucie termine son espèce d'introduction par un petit alinéa où elle dit : « Maintenant je vais commencer, Excellence, à mettre par écrit ce que le bon Dieu veut me faire me rappeler au sujet de Fran-

çois ». Ces mots semblent mettre un point final au développement sur l'obéissance anéantie, la mobilité sous la motion divine, le pinceau dans les mains de Dieu et l'inspiration relative à certaines choses que Lucie dit ou écrit. Or ils annoncent indubitablement le contenu du quatrième rapport de Lucie. Nous n'oserions pas déclarer catégoriquement, avec le Père da Fonseca, que l'inspiration dont Lucie s'est réclamée « n'a rien à voir avec les écrits sur Fatima ».

2. Après avoir dit, sur l'autorité de l'abbé Moresco, qu'en écrivant au sujet de Fatima, Lucie s'était sentie inspirée, nous avons ajouté une réflexion que nul psychologue, croyons-nous, ne contestera : « La valeur d'une pareille impression reste presque irrémédiablement sujette à caution » ; et un principe général : « Dans bien des cas, le sentiment d'écrire sous une inspiration surnaturelle est certainement illusoire » (p. 49). Pour illustrer ce principe général, nous avons rappelé en note le texte bien connu des psychologues où Nietzsche décrit le sentiment très vif d'être inspiré qu'il eut en une certaine circonstance. Il nous a semblé que cet exemple était pertinent, car il s'agit d'une expérience extrêmement vive et dont on admettra aisément qu'elle fut une illusion. On nous permettra d'insister sur le fait que cet exemple vient illustrer un principe général et que nous n'avons pas cité Nietzsche pour comparer son expérience à celle de Lucie. L'appel de note, qui renvoie le lecteur à notre allusion à l'expérience de ce philosophe, vient après le principe général que cette expérience doit illustrer ; il est séparé, par deux phrases, de la mention antérieure de l'expérience de Lucie.

Voyons maintenant et commentons les remarques du Père da Fonseca : « Par conséquent — dit-il — la conclusion tirée par [le Père] Dhanis qui émet des doutes sur la vérité des écrits de Lucie est déplacée » (p. 522, note 2). Nous avons observé que si un écrivain se sent inspiré, cela ne semble pas devoir l'inciter à exercer un contrôle très sévère sur l'usage qu'il fait de sa mémoire ; et nous avons ajouté, pour cette raison et pour d'autres, que nous serions porté à ne nous appuyer sur les rapports de Lucie « qu'avec circonspection » (p. 49). Le Père da Fonseca nie (mais peut-être cette négation est-elle trop assurée) que Lucie se soit réclamée d'une inspiration ayant quelque rapport avec ses écrits sur Fatima ; et par conséquent il rejette tout simplement notre « conclusion ». Reprenons son texte : « Plus déplacée encore est la comparaison d'une religieuse parfaitement équilibrée avec un détraqué [Nietzsche], et, qui plus est, un impie » (p. 522, note 2). Suivent trois points d'exclamation. De fait la comparaison serait déplacée ; mais notre confrère s'émeut trop vite, car il s'est mépris sur nos intentions. Il n'a pas tenu compte des deux petites phrases intercalées entre notre mention de l'expérience de Lucie et notre citation de Nietzsche. Un intervalle plus grand aurait rendu impossible tout malentendu, mais une lecture attentive et sereine aurait

suffi pour l'éviter. Quoi qu'il en soit, si nous l'avions prévu, nous aurions distancé davantage, dans notre texte, deux choses qui ne s'y trouvent pas pour être comparées entre elles : la mention de l'expérience de Lucie et l'allusion à celle de Nietzsche. Cette dernière, encore un coup, ne fait qu'illustrer une affirmation générale sur le caractère souvent illusoire du sentiment de l'inspiration.

8. La conclusion de notre opuscule

1. Le Père da Fonseca a annoncé dès le début de son article qu'il « reproduirait » nos conclusions (p. 508). Il le termine en effet en proposant un texte (p. 541, 542) dont la présentation typographique peut faire croire qu'il s'agit d'une simple traduction. En réalité, c'est moins une traduction qu'un résumé. On y omet, sans introduire de points de suspension, plusieurs traits que nous aurions voulu voir rapportés et on y introduit des nuances qui nous déplaisent. Un point doit être relevé. Dans cette « reproduction » de nos conclusions, le Père da Fonseca écrit au début d'un alinéa la phrase suivante : « Le thème nouveau du Cœur Immaculé de Marie apparaît dans des circonstances qui inspirent peu de confiance » (p. 542). Le lecteur doit penser que c'est là notre jugement sur le thème du Cœur Immaculé de Marie dans l'histoire de Fatima. Sans doute, nous avons écrit la proposition que voici : « Et le thème nouveau du Cœur Immaculé de Marie se présente dans des conditions qui ne rassurent pas trop » (p. 95). Mais cette proposition, qui ressemble à celle de notre collègue, se présente chez nous comme le dernier membre d'une phrase consacrée tout entière à caractériser les différentes parties du secret de Fatima. Par où il apparaît qu'elle ne s'applique pas au thème du Cœur Immaculé de Marie dans l'histoire de Fatima en général, mais seulement à ce thème dans la rédaction du secret. Nous avons du reste précisé aussitôt notre pensée en faisant allusion à ces paroles du secret : « la consécration... à mon Cœur Immaculé ». « Il n'est pas exclu — avons-nous dit — que la céleste visiteuse ait conseillé d'avoir recours au Cœur Immaculé de Marie, ait même suggéré l'idée d'une consécration à ce cœur vénéré. Mais, à en juger d'après l'ancienne histoire de Fatima, il ne semble pas que l'apparition ait [dès le mois de juillet] révélé son identité en parlant de ce cœur comme du sien » (p. 95) [8].

---

8. Voir plus haut p. 599. Sur le thème du Cœur Immaculé de Marie, dans l'histoire de Fatima en général, notre brochure a laissé paraître certaines inquiétudes, mais nous ne les avons pas durcies dans une conclusion aussi ferme et aussi négative que celle qu'on nous attribue. Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion (voir plus haut, p. 586) à des témoignages nouveaux sur les apparitions de l'ange. Ceux-ci pourraient contribuer à nous rassurer, — car les choses se tiennent, — au sujet des développements de Lucie sur le thème du Cœur Immaculé de Marie.

9. Remarques générales sur notre opuscule

1. Au début de son article, le Père da Fonseca a annoncé qu'il « tiendrait principalement compte » de notre opuscule, étant donné que les autres essais critiques se sont inspirés de lui (p. 508). Il est donc normal qu'on nous attribue ce qu'il dit de la critique de Fatima en général. Or il dit que d'après elle « la récente histoire de Fatima... ne résiste à une critique sérieuse » (p. 509). Confrontons cette déclaration tranchante avec ce que nous avons dit expressément. Au sujet de l'ancienne histoire de Fatima, nous avons observé : « Elle a des ombres, mais la clarté l'emporte décidément » (p. 94) ; après quoi nous avons ajouté : « La nouvelle histoire de Fatima, celle qui dépend des rapports de Lucie, appelle plus de réserves. Sans nier le bon sens et la sincérité de la voyante, on doit craindre qu'une part de fabulation ne se soit insinuée dans ses récits » (p. 94). C'est autre chose, on le voit, que la condamnation sommaire portée par la critique, au dire du Père da Fonseca. Mais celui-ci continue : « Sauf un petit noyau plus ou moins historique tout le reste doit être considéré comme un simple décor romantique ». Ceci ne répond pas à notre pensée, les réserves que nous avons faites sont notablement plus mesurées ; et nous n'avons certainement pas parlé de décor romantique, car il n'y a aucun romantisme en tout ceci.

2. Le Père da Fonseca écrit : « Le vice de l'ouvrage [c'est-à-dire de notre brochure]... n'est pas tellement dans ses conclusions... que dans la méthode d'analyse, qui paraît mettre tout en doute, même les faits historiquement avérés » (p. 508). Mais nous avons montré que presque tous les reproches particuliers que nous adresse notre confrère, sont mal fondés pour une raison ou pour une autre. Ne pouvons-nous pas en conclure que son reproche général sur notre méthode d'analyse doit manquer lui aussi de fondement solide? Nous retiendrons que nos conclusions, tout en s'écartant de celles du Père da Fonseca sur une série de points somme toute secondaires, trouvent à la rigueur grâce devant lui. Et nous oserons penser que nos analyses ne sont sans doute pas plus mauvaises que nos conclusions ; après tout, il serait étrange qu'elles le soient. Notre censeur lui-même, après la série imposante de démentis, tous dûment prouvés, que nous lui avons opposés, se rendra compte sans doute que le vice de notre brochure, qu'il n'avait déjà pas trouvé tellement dans nos conclusions, ne se trouve pas tellement non plus dans le contenu réel de nos analyses. Ne s'est-il pas trouvé surtout dans la fausse image qu'il s'est faite d'un travail répondant à des préoccupations qui n'étaient pas siennes?

*
* *

Notre réponse au Père da Fonseca fut longue, parce que longue était la série de ses imputations injustifiées. Mais elle ne fut pas difficile à composer : presque aucune discussion proprement dite ne fut nécessaire. Il nous a suffi d'opposer à ses attaques les textes de notre brochure : ils nous défendaient bien. Avons-nous réussi à nous défendre sans manquer, pour un article malheureux, à un collègue que nous estimons? Nous craignons qu'après nous avoir fait un tort injuste sans le vouloir, le Père da Fonseca ne souffre de la réponse que nous publions. Mais le moyen de rétablir la vérité en évitant cette conséquence! Puissent du moins son article et notre réponse servir l'un et l'autre à honorer la Sainte Vierge. Son article, en réfutant sinon des positions adoptées par nous, du moins des positions que d'aucuns pourraient prendre; notre réponse en faisant voir qu'à nos yeux Fatima résiste à la critique bien mieux que certains esprits n'inclineraient à le croire.

Cette réponse paraîtra quelques mois après les fêtes magnifiques de la clôture de l'année sainte à Fatima. L'auteur ne fut pas le dernier à se réjouir, à cette occasion, de ce que Fatima soit de plus en plus un bienfait non seulement pour le Portugal, mais pour le monde. Ce n'est pas à cause de certaines difficultés d'ordre critique qui ne concernent pas l'essentiel, que nous aurions renoncé à prendre part à la sainte joie des pèlerins de Fatima, stimulés par la voix du chef de l'Eglise! Le pèlerinage de Fatima se présente avec de sérieuses garanties comme né d'une intervention miséricordieuse de la douce Mère de Dieu, il contribue grandement à répandre la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, à laquelle il semble lié pour jamais; le Vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ l'encourage; il nous semble qu'on ferait preuve d'une étrange suffisance en boudant une telle grâce. Nous avons déjà signifié cela dans notre brochure; il nous est agréable de terminer cet article en le répétant.

Rome, le 25 mars 1952.

Edouard DHANIS, S. I.
Professeur à l'Université Grégorienne.

Six campagnes de fouilles à Mari

(1933-1939)

(suite)

LE REGNE DE ZIMRI-LIM

Zimri-Lim était fils de Iaḫdun-Lim [177], roi de Mari, de Tuttul et de Hana [178], mais il ne succéda pas immédiatement à son père puisqu'une lettre nous apprend qu'il dut combattre afin de pouvoir « monter sur le trône de la maison de son père [179] ». Mais aucun texte ne nous dit si la guerre fut rude, ni de quelle armée il disposait. Une des formules de ses années de règne dit simplement : « année où Zimri-Lim est monté sur le trône de la maison de son père [180] ». Nous avons vu [181] que le vice-roi de Mari, Iasmaḫ-Addu, n'était pas un guerrier, et, d'autre part, on n'a pas l'impression que la prise de la capitale ait été particulièrement difficile. Toutefois, Zimri-Lim n'eut pas un règne de tout repos, nous le verrons, mais il eut soin de constituer une armée bien organisée et importante, quoiqu'il ne semble pas que, personnellement, il ait eu le tempérament d'un conquérant. D'autre part, les formules d'années de règne commémorant la prise de villes — pas de première importance, semble-t-il : Ashlakâ (deux formules), Kahât — le démantèlement de Mishlân et de Samanim ; cinq formules différentes relèvent qu'il tua les *dâwîdum* respectifs des Benê Yamina, de l'Elam, d'Eluhtim, de Qarni-Lim [182] ; mais remarquons ici que si les textes nous disent qu'il prit telle ou telle ville, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait participé lui-même à la bataille, puisque nous lisons dans une formule de date : « année où *Zimri-Lim* [*a envoyé*] *des troupes au secours* de l'Elam », tandis qu'une autre formule porte cette variante : « Année où *Zimri-Lim est allé* au secours de l'Elam [183] ».

Malgré le rétablissement de l'indépendance, des troubles continuèrent d'agiter le pays pendant un temps dont on ne peut apprécier la durée, troubles graves quelquefois : villes saccagées, ruinées [184]. Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa, signale, dans une lettre à Zimri-Lim,

---

177. Inscript. de Terqa, *RA*, t. XI p. 184.
178. Thureau-Dangin, *ibid.*, 1936, p. 49-54. Voir, ci-dessus, p. 503.
179. Texte cité par Dossin, dans *Syria*, 1938, p. 113.
180. Dossin, dans *Studia mariana*, p. 54.
181. Ci-dessus, p. 510 et s.
182. Dossin, *l.c.*, p. 54-56.
183. Id., *ibid.*, p. 56.
184. Jean, *ARM*, II, 55, l. 26-29.

qu'à la suite d'une sédition, un grand nombre de rebelles ont été capturés, mais que leur chef, encore en liberté, reste toujours dangereux. Le gouverneur conseille à son maître de ne pas quitter son palais avant que tous ses ennemis soient réduits à l'impuissance [185]. Et Kibri-Dagan n'est pas un pessimiste; quand il y a lieu, il signale que son district est en paix : « mes forces de gendarmerie sont solides; elles ont inspecté cinq (ou) six lieues de campagne et continuellement elles me font part de la paix (régnante) [186] ». Mashum, à la tête de troupes, se trouve aux bords de l'Euphrate où il a rejoint Sin-tiri qui lui avait demandé du renfort. Or, il a appris que Iapaḫ-Addu a construit, là, Zallul comme lieu de passage et qu'il a avec lui, dans cette « ville », 2.000 Hapiri du pays. Mashum ajoute qu'avec les troupes de Sin-tiri et les siennes propres il a lui-même construit Himush en face de Zallul. Voyant le danger, Iapaḫ-Addu a fait des signaux lumineux [187] et les villes de l'autre côté du fleuve ont répondu. Des troupes nombreuses sont rassemblées à l'intérieur du rempart. Par prudence, Mashum ne bouge pas [188].

Les cheiks des Benê-Yamina ont parlé en ces termes : « Vers Zimri-Lim allez et réclamez nos villes. Si Laḫun-Dagan ne marche pas, ou nous le tuerons, ou bien nous le chasserons de son trône [189]. » Lanasum informe Zimri-Lim que le « maire » de Tuttul intrigue contre lui [190]. Là et ailleurs [191], il ne s'agit guère, sans doute, que de troubles intérieurs; mais, en certains cas, ils risquent d'avoir des répercussions assez graves, tel celui que nous révèle la lettre suivante. Bunu-Ishtar a acheté tous les rois d'Idamaraz et, quoiqu'il se soit enrichi par le vol, ils le suivent. Or, comme Qarni-Lim a lancé son attaque pour passer à Shubat-Enlil, Bunu-Ishtar a envoyé à sa rencontre, à Kasapâ, Ṣilillum avec les troupes de Numaḫâ; puis, apprenant que Qarni-Lim se trouvait à Andariq et que nous allions passer, il a envoyé à Kasapâ [...] avec ses troupes nombreuses. Et Ṣilillum nous a poursuivis avec 1.000 hommes. Mais l'expédition de mon seigneur est sauve. Elle est entrée à Shubat-Enlil d'où l'expéditeur envoie son message. Et il ajoute : « que mon seigneur ne néglige pas les nouvelles relatives à Bunu-Ishtar [192] ».

Le *principal problème politique* qui se posait au roi de Mari était de savoir s'il réussirait à *se maintenir indépendant* des rois d'Assyrie et surtout de ceux de Babylone et de l'Élam. Il s'appliqua à entretenir, malgré les troubles intérieurs, de bons rapports avec tous ses voisins.

185. Kupper, *ARM*, III, n° 18, et p. III.
186. Id., *ibid.*, n° 17, 21-24.
187. Voir Dossin, *RA*, t. XXXV, p. 124-186.
188. Jean, *ARM*, II, n° 131.
189. Jean, *ARM*, II, 53, l. 20-26.
190. Jean, *ARM*, II, 187.
191. Jean, *ARM*, II, 35; 37; 121; 129.
192. Jean, *ARM*, II, n° 130.

Il semble qu'il n'ait pas eu de sérieuses difficultés avec les rois de Kurda, d'Alep, de Karkémish.

Un des faits qui frappe le lecteur de nos lettres est *le service de renseignements* très actif confié par le roi à des messagers, à des observateurs, nous pouvons même employer le mot d'*ambassadeurs*. Les textes que nous allons citer, ceux que nous avons déjà reproduits et ceux qu'on lira plus loin le prouvent amplement.

A l'époque de l'interrègne assyrien, Shamshi-Addu a envoyé à son fils, vice-roi de Mari, des messagers de Qatanum avec des troupes et lui a demandé de les mettre en route [193]. Dans une autre lettre du même au même, il s'agit encore de messagers de Qatanum. Shamshi-Addu reproche à son fils de les avoir retenus, car « vont-ils rester cois? » Il demande qu'ils lui soient renvoyés [194]. Dans un bref message, Shamshi-Addu recommande au même Iasmaḫ-Addu d'accueillir avec bienveillance, *damqish*, les messagers d'Ishḫi-Addu, roi de Qatanum, mais de déceler leurs intentions [195]. Shamshi-Addu donne des instructions à son fils au sujet des messagers de Telmun [196]. Shamshi-Addu répond à son fils, vice-roi de Mari, qu'il a bien fait de battre un messager de Telmun qui avait commis un vol chez un marchand [197].

Il est assez rare qu'on connaisse le but du voyage de ces messagers. Quelquefois, ils sont simplement porteurs de lettres. Toutefois, voici un cas précis. Ishme-Dagan, gouverneur d'Ekallâtim demande à son frère, Iasmaḫ-Addu, de lui dépêcher un de ses *ṣuḫaru* qui connaisse le scribe Nanna-palil, qu'il a besoin de connaître lui-même [198].

Au temps de l'indépendance, un messager, dont le nom a été emporté dans une cassure, écrit à [...Zimri-Lim, évidemment] : « Depuis que je suis arrivé à Babylone, je n'ai pu entrer en rapport avec Hammurabi, ni lui exposer mon message. » Il l'avertit de ne pas s'étonner s'il ne lui a pas encore envoyé de rapport sur le résultat de l'entrevue [199]. Des messagers d'Eshnunna qui se rendent chez Zimri-Lim sont arrivés à Mari. Itûr-Ashdu annonce qu'il les envoie au roi absent de sa capitale [200]. Les messagers de l'homme d'Eshnunna iront chez le roi « pour la paix et le bien ». Mais, jusqu'à présent, ils ne sont pas arrivés à la ville, etc. [201]. Dans une circonstance, les messagers Elamites paraissent avoir été traités un peu cavalièrement par Hammurabi de Babylone [202].

---

193. Jean, *ARM*, II, n° 5, l. 15 et s.
194. Dossin, *ARM*, I, n° 15, l. 6 et s.
195. Dossin, *ARM*, I, 100, Rev., 1'-11'.
196. Dossin, *ARM*, I, n° 17, l. 34 et s. Voir, du même au même, *Ibidem*, n° 45.
197. Dossin, *ARM*, I, 21, l. 5-15.
198. Dossin, *ARM*, I, 25, l. 5-11.
199. Jean, *ARM*, II, n° 70, l. 4-9.
200. Jean, *ARM*, II, n° 128, voir l. 32.
201. Jean, *ARM*, II, n° 44, l. 40 et s.
202. Jean, *ARM*, II, n° 73, l. 7-9.

Un messager de Karkemish vient d'arriver à Dûr-Iaḫdu-Lim avec un compagnon, sujet de Zimri-Lim. (Ils ont exposé une affaire sans importance pour nous). Ils ne tarderont pas à arriver chez Zimri-Lim[203]. Un messager du pays d'Alep (I a m ḫ a d) est arrivé à Terqa[204]. Ibâl-pî-El, ambassadeur de Zimri-Lim, annonce à son maître qu'il a sondé (?) le messager du roi de Kurda et d'autres personnes, à leur arrivée à Babylone[205].

Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa, fait savoir à Zimri-Lim que, par l'intermédiaire de leurs femmes, qui se trouvent en grand nombre dans le district de Terqa, les ennemis sont parfaitement informés de tout ce qui s'y passe ; et il demande des instructions au roi[206].

On a l'impression que les informateurs de Zimri-Lim ont à cœur d'aider le roi amurrite à fortifier son autorité sur le royaume recouvré. Puqâqum paraît préoccupé du voyage d'Atamrum. Il ne peut pas donner encore des nouvelles précises à Zimri-Lim. Il évalue à 6.000 le nombre d'hommes qui accompagnent Atamrum[207]. Un *ṣuḫaru* de Ṣura-Hammu s'est présenté à moi, Iaqqim-Addu, dans Zurubân, avec une couffe de truffes (?) et une tablette que son maître m'envoyait. « La couffe et la tablette avec leur sceau je fais porter à mon seigneur[208] ». Meptum écrit à Asqur-Addu[209] qu'il a vu passer, en quatre jours, 10.000 soldats de Babylone venant de Sippar ; « ils conduisent Hulâlum à Allaḫada pour la royauté à la place d'Atamrum, dit-on... que cette nouvelle que je t'écris parvienne rapidement au roi... *Lorsqu'on aura* reçu confirmation de cette nouvelle, je l'enverrai rapidement au roi[210] ».

Cependant, des fautes sont commises quelquefois. Ainsi, Ibâl-El signale à Zimri-Lim des fonctionnaires *girsiqqum* qui ont fait défection[211]. Le gouverneur de Terqa, Kibri-Dagan, écrit à Zimri-Lim : « La tablette de mon seigneur qui devait être portée, hier, dans la ville de Karanâ à Idin-iatum, a été retenue jusqu'à présent. » Il annonce à son seigneur qu'il a fait des remontrances aux fonctionnaires responsables et qu'il les fait conduire au roi[212].

Zimri-Lim et Hammurabi, roi de Kurda. Avant 1938, on était loin de soupçonner que trois rois du même nom fussent en même temps

---

203. J e a n, *ARM*, II, n° 107.
204. K u p p e r, *ARM*, III, 56, l. 7-10. Voir aussi *Ibidem*, 53-56 ; 81, l. 11-18.
205. J e a n, *ARM*, II, 23, 8-11.
206. K u p p e r, *ARM*, III, 16.
207. J e a n, *ARM*, II, 120.
208. J e a n, *ARM*, II, n° 104. Pour « truffes » (?), voir J e a n, dans *RA*, 1949, p. 89-92.
209. Roi de Karanâ?, cfr D o s s i n, *Syria*, t. XXXIX, p. 109.
210. J e a n, *ARM*, II, 122.
211. J e a n, *ARM*, II, 35, l. 5 et s.
212. K u p p e r, *ARM*, III, n° 59.

sur le trône : l'un, le plus célèbre, à Babylone, un autre à Kurda, ville mal connue encore, le troisième à Alep [213].

Quoique mal connue, Kurda avait bien quelque importance. Du temps de l'interrègne assyrien, Ishme-Dagan écrivait à son frère Iasmaḫ-Addu : « La requête de l'*importante maison de Kurda* accepte-la [214]. » Et, dans une autre lettre du même au même : « Le palais de Kurda, tu (le) connais; ses [...] sont grands [215]. » Un voyage du roi de Kurda à Mari devait être préparé avec soin. Zakira-Hammu transmet à Zimri-Lim cette nouvelle communiquée de Kurda par Aqbaḫum et reçue à Bît-kapân : « Hammurabi, le roi de Kurda, ira à Mari chez le roi. Au sujet de son entretien, écris au roi... Que la nourriture et la boisson (de) son entretien à Bît-kapân soient prêtes [216] ». Le même fonctionnaire du roi de Mari écrit : « Depuis que Hammurabi est allé à Kasapâ, moi je suis resté à Kurda, et continuellement je ne cesse de lui écrire [217]. » L'hostilité qui soulevait les villes les unes contre les autres était parfois très sérieuse; ainsi, Aqba-Hamu, résidant à Kurda, écrit à Zimri-Lim qu'il marche avec 2.000 hommes contre les gens de Hana en hostilité avec Kurda [218].

Zimri-Lim et Aplaḫanda, roi de Karkemish [219]. Aplaḫanda était déjà en relations fréquentes avec Mari sous l'interrègne assyrien, lorsque Iasmaḫ-Addu était vice-roi de cette ville; mais il ne s'agissait que d'affaires peu importantes; ni guerres, ni alliances, ni traités; questions de femmes, de moutons, de métal, de vin. Le vin de Karkémish était très apprécié à la cour de Mari; les textes économiques font souvent mention de ses qualités [220].

Iasmaḫ-Addu écrivit un jour à Aplaḫanda au sujet d'une petite fille du palais de Mari qu'on avait prise dans une razzia : « elle se trouve chez Tappi-El ». Le roi de Karkémish demande : « Cette petite fille, d'où l'a-t-on prise? qui l'a prise? qui l'a amenée ici? Écris-moi le nom de la petite fille... pour qu'on puisse la prendre et que les femmes qui se trouvent chez Tappi-El sortent [221]. »

Les relations entre les deux cours continuèrent, lorsque Zimri-Lim eut conquis l'indépendance et fut devenu roi de Mari [222]. Zimri-Lim avait écrit à Aplaḫanda pour lui manifester un désir — dont nous ignorons l'objet —; il écrivit ensuite à son ambassadeur, Ṣidqu-Lanasi,

213. Voir ma Communication au Congrès internation. des Orientalistes à Bruxelles, 6 septembre 1938, publiée dans *RA*, 1939.
214. Dossin, *ARM*, I, 122, l. 5-6.
215. Jean, *ARM*, II, 15, l. 42-43.
216. Jean, *ARM*, II, 82, l. 5-12, et voir l. 17-27.
217. Texte dans Jean, *RA*, 1938, p. 107-108.
218. Jean, *ARM*, II, 50, l. 5-7.
219. Voir l'étude de M. Dossin, dans *RA*, 1938, p. 115-121.
220. Dossin, *l.c.*, p. 119.
221. Dossin, *l.c.*, p. 118.
222. Dossin, *l.c.*, p. 120.

de s'occuper de cette affaire et de la mener à bonne fin. L'ambassadeur répondit qu'il s'acquittait de cette mission ponctuellement et que son maître ne pourrait plus dire qu'il n'avait pas d'ambassadeur à Karkemish. « Ce que tu as exprimé le désir de recevoir de ton frère sera livré [223]. »

Zimri-Lim et Hammurabi, roi d'Alep. Alep est écrit dans nos lettres *Ha-la-pa, Ha-la-ab/p,* et le pays d'Alep *Iamḫad* [224]. Dans une formule des années de règne de Zimri-Lim, on lit : « Année où Zimri-Lim est monté à Iamhad », sans autre précision [225].

Les archives économiques de Mari contiennent maintes pièces de comptabilité attestant de nombreux échanges de cadeaux entre les deux rois [226].

Hammurabi, celui de Babylone sans doute, demandait avec instance des troupes de secours. Zimri-Lim lui répondit un jour. « J'ai écrit à Hammurabi, roi d'Alep, au sujet de l'envoi de ses troupes ; et il a envoyé ses troupes [227] ». A l'occasion d'agissements du roi d'Eshnunna, Ibâl-pî-El, ambassadeur de Mari à Babylone, écrit à Zimri-Lim que 10.000 soldats du pays d'Alep qui étaient au service de ce roi l'ont abandonné à Tuttul [228].

Assyrie, Elam, Eshnunna. Si l'on admet que le Haut Pays dont il est question plusieurs fois dans nos lettres équivalait géographiquement à l'Assyrie ou pays de Subartu [229], on constate que des raisons diverses y attiraient quelquefois. Nous venons d'entendre Ibâl-pî-El signalant au roi de Mari les agissements du roi d'Eshnunna dans le Haut [Pays] [230]. Quand on demande aux Benê-Yamina pourquoi ils se dirigent vers le Haut Pays, ils répondent : « Il n'y a plus de pâturages (ici), c'est pourquoi nous nous dirigeons vers le Haut Pays [231] ». Mais, en haut lieu, on devait soupçonner, sinon être assuré, qu'il y avait autre chose ou que cette transhumance se rattachait à un exode plus dangereux, car nous lisons, dans une lettre de Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa : « Mon seigneur m'a écrit au sujet du rassemblement des hommes de troupe des Benê-Yamina et de la réprimande à leur donner »... Et il ajoute : « *J'ai rassemblé les cheiks des villes des Benê-Yamina,* puis je les ai réprimandés comme il suit : « *Qui que tu sois, toi, de la ville duquel un individu partira pour le Haut Pays que*

223. Dossin, *l.c.*, p. 122.
224. Sur ce point, voir Dossin, *RA,* 1939, p. 46-48.
225. Dossin, dans *Studia mariana,* p. 59.
226. Dossin, *l.c.*, p. 47.
227. Jean, *ARM,* II, n° 68, l. 1-5.
228. Jean, *ARM,* II, 21, l. 15 et s.
229. Pour *Subartu* = Assyrie, voir I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians,* p. 42-43.
230. Jean, *ARM,* II, 21, l. 17-18.
231. Jean, *ARM,* II, n° 102.

tu n'appréhenderas pas, et que tu ne m'amèneras pas, en vérité tu ne vivras pas [232]. » Il s'agissait de ne pas fournir à l'Assyrie des forces militaires qui rendraient ce pays plus dangereux, car il était fort; c'est ce que signifie un passage d'une autre lettre : le roi de Babylone ne cessait de demander à Zimri-Lim de monter au pays de Subartu et de tourner les rois de ce pays de son côté à lui, Hammurabi, mais il n'envoyait pas d'hommes. Deux délégués de Zimri-Lim lui demandèrent de vive voix : « Est-ce que, sans beaucoup d'hommes, notre seigneur pourra jamais monter au pays de Subartu [233] ? » On comprend que Kibri-Dagan interroge son maître pour savoir s'il doit laisser pénétrer dans son district de Terqa Ṣura-Hammu qui est descendu du Haut Pays [234].

A une certaine époque, l'Assyrie, l'Elam et Eshnunna avaient partie liée. Ainsi, les lettres nous apprennent que la ville de Raṣama, qui alors était au moins sous l'influence de Mari [235], fut assiégée par leurs troupes [236]. Une lettre nous dit que, dans une autre circonstance, les deux souverains de l'Elam et d'Eshnunna, et Ishme-Dagan avec eux, entrèrent ensemble dans cette même ville de Raṣama [237]. La même lettre nous montre aussi Ishme-Dagan manœuvrant de manière à renforcer l'opposition à Babylone et à Mari. D'autre part, Iasim-El annonce à Zimri-Lim, que, d'après ce qu'il a entendu dire, Ishme-Dagan a fait la paix avec les Turukkû, qu'il a marié son fils Mut-Asqur à la fille de Zazia, et après avoir parlé de la tirḫatum accordée à Zazia, il a reçu, lui, des hommes originaires d'Eshnunna [238]. Dans une lettre déjà citée, Iassi-Dagan s'est attaché les rois d'Idamaraz tout entier [239].

Baḫdi-Lim, préfet du palais de Mari [240], annonça un jour à Zimri-Lim que des messagers avaient passé à Mari, porteurs de dépêches destinées à Ishme-Dagan, roi d'Assyrie, et à Hammurabi — celui de Kurda, sans doute. — Il les avait interrogés et ils lui avaient appris ceci : Des troupes d'Eshnunna fortes de 10.000 hommes marchent sur Shitullum et, de plus, Ṣilli-Sin — probablement le roi d'Eshnunna dont parlent les textes économiques [241] — annonce l'envoi de blé aux Elamites [242]. Baḫdi-Lim les interrogea sur l'objet de leur mission, et voici en quoi elle consistait : Se rendre chez Ishme-Dagan et chez

232. Jean, *ARM*, II, 92, 5-19.
233. Lettre publiée et commentée par F. Thureau-Dangin, *RA*, 1936, p. 171-176.
234. Kupper, *ARM*, III, 58.
235. Kupper, *RA*, t. XLII, p. 39.
236. Kupper, *ibid.*, p. 35 s.
237. Jean, *ARM*, II, 43, l. 4-5.
238. Jean, *ARM*, II, n° 40.
239. Jean, *ARM*, II, 130, l. 35-40.
240. Kupper, *RA*, t. XLII, p. 36.
241. Dossin, *Syria*, 1939, p. 109; cfr Jean, *ARM*, II, n° 45, l. 3' et n° 25, l. 9-12.
242. Kupper, lettre 27, dans *RA*, t. XLII, p. 43 et s. Localisation possible de Shitullum, d'après Kupper, *ibid.*, p. 49.

Hammurabi (de Kurda) pour les engager à surveiller le pays de Subartu et à ne pas fournir de renforts au roi de Babylone, ni eux, ni Zimri-Lim [243].

Les « Benjaminites ». Nous avons cité plusieurs fois les Benê-Yamina, ce sont ces deux mots, écrits dans l'original TUR(mesh) *ia-mi-na,* qu'on a traduits par *Benjaminites.* TUR est un idéogramme qui équivaut, en akkadien, à *mâru* « fils » ; *mesh* est le signe du pluriel ; *ia-mi-na,* en amurrite « droite » (main) et « sud » parce qu'on s'orientait face à l'est ; donc « fils du midi » ou « méridionaux ». De même, TUR(mesh) *si-im-a-al* « fils du nord » ou « septentrionaux », *sim-a-al* « gauche » est amurrite. La lecture *Benê-Yamina* est possible au sens de « membres de la tribu des Yamina », comme en hébreu Benê-Israël, Benê-Ammôn, etc. ; en palmyrénien Benê-Matabol, Benê-Zabdibol, etc., ou couramment en arabe pour désigner une tribu. Rendre les deux mots par Benjaminites expose à insinuer l'existence d'une relation lointaine, invraisemblable, avec la tribu israélite de Benjamin, malgré un rapprochement matériel [244]. Il est souvent question, dans les lettres, de cette tribu Yamina. M. Dossin [245] a montré que la tribu des Benjaminites (il employait ce terme dans une étude datée de novembre 1938) « était installée dans des villes et des villages échelonnés le long de l'Euphrate, entre Mari, Terqa et Sagarâtim » et qu'elle s'y adonnait à la culture du blé. D'après les formules des années de règne de Zimri-Lim, ils subirent une défaite à Sagarâtim [246].

Zimri-Lim et Hammurabi de Babylone. Un lien naturel existait entre les deux rois ; ils étaient amurrites, comme l'indique leur nom respectif ; d'autre part, sur une liste officielle de quatre-vingt-sept moutons offerts à la totalité des temples de Mari, pour les sacrifices de vingt-cinq divinités dont on cite les noms, quinze sont noms de déesses et de dieux suméro-akkadiens bien connus [247]. Ce culte de quinze divinités adoptées par Zimri-Lim et dont quelques-unes furent particulièrement honorées à Mari, telles Ishtar et Ninḫursag, et la communauté d'origine des deux rois étaient bien de nature à faciliter les bons rapports entre Babylone et Mari. Effectivement, on peut affirmer qu'à une certaine époque, l'équivalent d'une alliance exista entre les deux capitales. Ainsi, Ibâl-pî-El, ambassadeur du roi de Mari à la cour de Babylone, écrit à son maître : « Lorsque... quelque affaire préoccupe Hammurabi, il ne manque pas de m'écrire. *Quelle*

243. Kupper, *l.c.*, p. 48 et 50.
244. *Gen.*, XLIX, 27.
245. *Mélanges syriens offerts à M. Dussaud par ses amis et ses élèves,* t. I, p. 984 et s.
246. Id., *l.c.*, p. 981 et surtout *Studia mariana,* p. 55. Dans les *Mélanges syriens...* déjà cités, M. Dossin a groupé un ensemble de données sur les B. Yamina emprunté à des textes encore inédits.
247. Dossin, dans *Studia mariana,* p. 41 et s. ; nous y reviendrons.

que soit l'affaire qui le préoccupe, il me la dit. » Et l'ambassadeur ajoute : « De toutes les affaires dont il me parle, je ne cesse d'en écrire à mon seigneur [248]. » Dans une circonstance, Zimri-Lim alla *au secours* de Babylone ; nous avons déjà cité ce fait attesté dans une formule de date [249]. Après avoir déclaré à Ibâl-pî-El qu'une troupe importante chargée de surprendre l'ennemi a échoué, Hammurabi ajoute : « Trêve de rêverie ! » Il demande qu'une troupe légère se mette en route et qu'elle surprenne la marche de l'ennemi. Ibâl-pî-El, qui communique cela à son maître, ajoute : « J'envoie à Shabazim Sakiram avec 300 hommes de troupe » ; parmi eux 150 sont [...], 50 sont Suhéens, 100 des bords de l'Euphrate et 300 sont de Babylone [250] ». De tels procédés sont bien procédés de cours alliées.

Deux chargés de mission envoyés par Zimri-Lim à Hammurabi pour traiter deux affaires importantes relatives, l'une à une alliance, l'autre à la ville de Hit, avertissent leur maître que la première affaire est réglée ; quant à la seconde, elle est restée un certain temps en discussion ; Hammurabi a promis de consulter le dieu Sin et ensuite il a fait savoir ceci : « Je n'engagerai pas ma vie » c'est-à-dire je ne ferai pas serment d'entrer dans les vues de Zimri-Lim au sujet de Hit [251]. Toutefois, la suite de la lettre paraît signifier que, *en ce moment du moins,* les ambassadeurs de Hammurabi qui sont à la cour de Mari *n'hésitaient pas à donner le change* à Zimri-Lim, tâchant de le décider à « engager sa vie ». Et l'ambassadeur de Mari recommande à son maître de ne pas « engager sa vie » avant qu'il n'arrive auprès de lui [252].

Une lettre nous apprend que Hammurabi envoya à Zimri-Lim des troupes « lourdes » (par opposition à troupes « légères ») pendant le siège de Raṣamâ, mais elle nous apprend aussi qu'il demanda des renseignements précis au sujet de la ville et des troupes de l'ennemi [253] et il insista dans une autre lettre [254]. Cela signifiait-il qu'à ce moment-là il manquait de confiance à l'égard de Zimri-Lim ?

Il est certain que les bonnes relations entre le roi de Babylone et celui de Mari ne furent pas constantes. Une lettre d'Ibâl-pî-El, malheureusement fort mutilée, signale ces paroles de Hammurabi à Zimri-Lim : « Depuis que toi et moi, nous sommes *revenus* à une étroite union... [255] » Ce fut à cette occasion que l'ambassadeur put dire à Hammurabi : « Mon seigneur ne cesse de t'écrire en termes d'amitié [256] ».

248. Jean, *ARM,* II, 31, l. 9-12.
249. *Stud. mariana,* p. 56 ; cfr F. Thureau-Dangin, *RA,* 1936, p. 176.
250. Jean, *ARM,* II, 22, l. 11 et s.
251. Jean, *ARM,* II, 77, l. 2-15.
252. Jean, *l.c.,* Rev. 2'-15'.
253. Kupper, *RA,* t. XLII, lettre citée ci-dessus.
254. Kupper, *ibid.,* p. 40-41.
255. Jean, *ARM,* II, 21, l. 11-12.
256. Jean, *ibid.,* l. 16.

Dans une autre circonstance, Hammurabi était hésitant. Il est vrai que le roi de Mari demandait 10.000 hommes de troupe. C'était un chiffre! Le roi de Babylone répondit à l'ambassadeur de Zimri-Lim : « Tant que je n'aurai pas vu les dispositions de l'ennemi, je n'enverrai personne [257] ». Mais, dans la suite, voyant que l'ennemi progressait, il annonça qu'il allait envoyer des soldats [258].

Iarêm-Addu, délégué de Zimri-Lim à Babylone, a pris connaissance, en cette ville, d'un message de Larsa adressé à Hammurabi. Il y a lu ceci : « Relativement aux troupes, au sujet desquelles tu ne cesses de m'écrire, j'ai ouï dire que l'ennemi vers un autre pays a mis le cap. Voilà pourquoi je ne t'ai pas envoyé de troupes; mais mes troupes sont prêtes (à intervenir). Si l'ennemi se retourne vers toi, mes troupes viendront à ton secours; mais si l'ennemi se retourne vers moi, que tes troupes viennent à mon secours. Voilà ce que Rîm-Sin a écrit à Hammurabi... Hammurabi a envoyé cette réponse à Rîm-Sin : Ne sais-tu pas que j'aime la vie [259]? ...»

A cette époque, le roi de Babylone entretenait donc encore de bons rapports avec Rîm-Sin de Larsa. Or, un message d'Ibâl-El nous apprend que Zimri-Lim avait reçu de Hammurabi une lettre dans laquelle il avait lu : « Je vais me rencontrer avec Rîm-Sin de Larsa, et l'homme d'Eshnunna s'est associé à moi. » Et il lui demandait des troupes afin de pouvoir réussir [260]. Si la formule de date de l'an 30 de Hammurabi désigne la conquête de Larsa, il faut conclure que, en l'an 32, deux ans avant la chute de Mari, Hammurabi traitait encore Zimri-Lim en allié.

Mais voici un rapport de Lâ'um qui paraît impliquer un changement d'attitude de la part du roi de Babylone. Lâ'um écrit qu'avec deux de ses compagnons il est entré dans la cour de Hammurabi pour acquitter des redevances, et qu'on les a revêtus d'habits (de cérémonie?) ; et, de même, tous les hommes du pays d'Alep (*Iamḫad*) ; mais les serviteurs de Zimri-Lim, point! Et, s'adressant à Sin-bêl-aplim, il lui a dit : « Pourquoi nous traites-tu à part comme des cochons [261]? » Il s'est querellé avec Sin-bêl-aplim.

Les serviteurs de Zimri-Lim, humiliés, se sont irrités et sont sortis de la cour du palais. Ils ont dit la chose à Hammurabi. On les a bien revêtus de l'habit (de cérémonie?), mais la scène s'est terminée sur un ton un peu acide : « J'en revêts qui me plaît, je n'en revêts pas qui ne me plaît pas [262]. »

---

257. Jean, *ARM*, II, 25, 4-8.
258. Jean, *ibid.*, l. 9-15.
259. Jean, *ARM*, II, 72, l. 9-17, 22-24.
260. Jean, *ARM*, II, 33, l. 3-10.
261. Littéral. : « fils de truie » *ki-ma mâri sha-ḫi-tim*; ou bien : fils de brigands (?) suggestion de Dossin. Jean, *ARM*, II, 76, l. 15 s.
262. Jean, *ibid.*, l. 34.

Une autre lettre dont le nom de l'expéditeur et celui du destinataire ont disparu semble dater de l'époque où Hammurabi et Zimri-Lim avaient rompu ou étaient sur le point de rompre, car nous y lisons ceci : 200 hommes de troupe, l'élite des Qayéens et de Qâ se sont rassemblés et « je leur ai parlé en ces termes : Qu'est-ce que cette affaire à vous? De quel côté vous tournez-vous? Ici, vous dites : *Nous sommes les serviteurs de Zimri-Lim.* Et, maintenant, de votre propre chef, vous prenez une décision, et vous allez au secours de Hammurabi [263]. »

Larsa succomba en l'an 30 de Hammurabi — formule de dates de ce roi — et, semble-t-il [264], avec l'aide des troupes auxiliaires de Mari. Dans cette hypothèse, Zimri-Lim pouvait-il imaginer que, *dans l'intervalle de deux ans seulement,* le roi de Babylone aurait tellement changé et rassemblé des forces suffisantes pour s'emparer de Mari, alors qu'en 30 il demandait encore à Mari des troupes auxiliaires?

...Mari se ressaisit et secoua le joug. Hammurabi dut revenir en l'an 34 de son règne et, cette fois, il « démantela » la capitale de Zimri-Lim. La formule de date ne dit que cela. Aucune allusion, là ou ailleurs, à cruautés, incendies, destruction radicale [264bis].

On admet que le règne de Zimri-Lim dura une trentaine d'années; il aurait accédé au pouvoir la 5e année de Hammurabi de Babylone [265].

L'art à Mari, sous le règne de Zimri-Lim

1. *Architecture.*

a. *Le palais.* L'ensemble du palais construit à la fin du IIIe millénaire ou au début du IIe avec ses cours et ses 206 chambres ou salles actuellement dégagées, couvrait plus de deux hectares et demi [266]. Il a été extraordinairement bien conservé, et, au centre du *tell,* les murs sont debout jusqu'à la hauteur de 4 à 5 mètres. Les constructeurs (voir *Syria,* 1936, Pl. V) établirent souvent des lits de galets comme assises de régularisation ou d'assèchement [267]. La plupart du temps le sol fut dallé de belles briques cuites ou revêtu d'un pavement de plâtre compact, rarement de simple terre battue. Pour les murs, ils utilisèrent avant tout des briques crues d'un grand module (par ex. plus de 40 cm. × 12 cm. × 10 cm.) avec quelquefois des fondations en briques cuites ou en pierres. La nature du matériau employé explique que les murs aient de 3 à 4 mètres d'épaisseur. Ces murs n'avaient aucune fenêtre, mais

263. Jean, *ARM,* II, n° 75, 13-21.
264. Jean, *ARM,* II, n° 33, cité ci-dessus.
264bis. Voir Jean, *RA,* XLVI, 1952, p. 55 s. : *Qui a saccagé et incendié Mari, au IIe millénaire?*
265. Kupper, *RA,* t. XLII, p. 25, cfr note 2.
266. A. Parrot, *Studia mariana,* p. 3.
267. A. Parrot, *Syria,* 1939, p. 10, note 1.

grâce aux très hautes trouées des portes, la lumière des cours à ciel ouvert pénétrait jusqu'au fond des pièces et, par conséquent, en assurait l'éclairage [268].

Les architectes paraissent avoir conçu de la manière suivante leur plan à poursuivre par étapes. Autour de grandes cours, centre de la vie religieuse et administrative, le temple, les *cellae*, les appartements royaux et le logement des fonctionnaires de la « maison » du roi ; de plus, des écoles, et enfin les communs ; plusieurs salles de bains à une ou deux baignoires — par exemple, la salle 7 où se trouvaient aussi les W.-C. (voir *Syria*, 1936, Pl. III, 2).

Nous attirons l'attention sur la grande cour rectangulaire 66, qui se prolonge du côté de l'est en une chapelle ou *cella* oblongue, à laquelle on accède par un escalier de 10 marches, encadré dans un majestueux portail. Cette cour était à ciel ouvert (voir *Syria*, 1936, Pl. VI, 1 et 2) ; mais, tout le long des parois, un auvent était disposé, à 2 m. 20 du sol, supporté par de petites poutrelles dont on a découvert les emplacements [269].

La salle 4 était une cuisine où l'on a trouvé des ustensiles ou accessoires de ménage en céramique : objets divers, jarres, grands récipients. C'est de ce côté qu'étaient enfermées, dans des grandes jarres, 1.600 tablettes sur lesquelles sont notées les redevances en nature apportées au palais.

On a constaté, dans les cours 70 et 76, l'existence de fours et une installation qui fut peut-être une cave à fromages et à laitages [270]. La pièce n° 78, au S.-E. du n° 45, avec huit énormes jarres de 1 m. 15 de haut et 1 m. 10 de diamètre, dont une intacte (voir *Syria*, 1937, p. 68, fig. 8), et la pièce 116 à l'est de la grande cour 106 [271] constituaient deux celliers.

Les appartements privés du roi et de sa famille se trouvaient probablement autour de la cour 31, car son aménagement était très soigné ; par exemple, les salles étaient décorées de motifs géométriques ou de représentations humaines [272]. M. Parrot a attiré l'attention [273] sur le soin avec lequel furent exécutés les plus petits détails de la cour 31, de la *cella* située sur son côté est et des appartements du roi et de sa famille. Mentionnons ce modernisme : l'aménagement des évacuations rapides des eaux de pluie et des eaux usées des cuisines, des salles de bains et des W.-C., des pentes dirigeant ces eaux vers les drains qui s'ouvraient dans les sections bitumées pour en assurer l'étanchéité parfaite et qui s'enfonçaient à des profondeurs variant entre 8 et 12 mètres.

268. I d., *ibid.*, p. 16 ; 1937, p. 66.
269. *Syria*, 1936, p. 20.
270. *Syria*, 1937, p. 76, preuves.
271. *Syria*, 1937, p. 68.
272. Détails dans *Syria*, 1936, p. 18-19.
273. *Syria*, 1946, p. 22.

« Ce vaste palais fut l'œuvre d'une suite dynastique dont nous connaissons déjà treize noms depuis Izi-Dagan à Enim-Dagan et dont le dernier fut Zimri-Lim [274]. »

Il n'est pas étonnant que le roi d'Ugarit (*Ras Shamra*) dans la Syrie du Nord ait désiré voir cette magnifique demeure royale, qu'on a appelée [275] « le joyau de l'architecture archaïque orientale [276] ».

b. *Les temples.* Le palais n'était pas seulement une résidence royale, un ensemble d'édifices attribués aux services administratifs de l'État, il était aussi une organisation en vue de cérémonies religieuses, car, en plus de la chapelle surélevée, n° 66, il y avait vers le nord du palais, d'autres installations de type cultuel [277].

Une salle rectangulaire de 25 m. × 8 m., avec un *podium* adossé à la paroi était surmonté d'un baldaquin ; on y accédait par un escalier de trois marches. Ce podium était décoré par huit panneaux simulant le faux marbre. Un rectangle central est peint en ocre rouge clair et encadré de spirales en ocre jaune, avec flammes en deux couleurs. Cette peinture est posée sur une mince pellicule de plâtre, recouvrant une plaque de terre de 1 cm. posée à même la pierre. A quelques pas de ce *podium* fut découverte une grande statue de la déesse au vase jaillissant ; mais on ne peut savoir sur quel point de la *cella* elle avait été érigée [278].

Ce podium fait face à un large portail de 3 m. 10, ouvrant sur une grande cour rectangulaire, n° 106, de 29 m. × 26 m., au sol entièrement plâtré ; tout y est extraordinairement soigné : encadrements des portes à bandes peintes en rouge, bleu de cobalt et ocre rouge. Sur le mur oriental, plusieurs fresques.

1. *Le temple d'Ishtar* (voir *Syria,* 1935, p. 15, fig. 6). En bordure de la ville, proche du rempart et d'une des portes de la cité, cinq constructions s'étaient succédé dont quatre se trouvaient superposées au même emplacement [279]. Le temple contemporain du palais était nettement séparé du profane par une grande enceinte de briques crues. Les murs de fondation étaient en pierres. Il ne communiquait avec la ville que par une seule porte. Franchis cette porte et le vestibule sur lequel elle ouvrait, on arrivait dans un long couloir bordé, à droite, par le mur d'enceinte, et, à gauche, par des chambres, des réserves et des cuisines [280].

Ce lieu sacré était constitué par des bâtiments à destination stricte-

274. Parrot, dans *Studia mariana,* p. 4.
275. R. P. Hugh. Vincent, *RB,* 1939, p. 156.
276. Dossin, *Syria,* 1937, p. 75, note 1 et *RA,* 1939, p. 49 ; F. A. Schaeffer, *Ugaritica,* I, 1939, p. 16, note 2.
277. *Syria,* 1937, p. 69.
278. *Ibid.,* p. 70.
279. Parrot, dans *Studia mariana,* p. 5.
280. *Syria,* 1935, p. 14.

ment cultuelle, et par des chambres destinées à l'habitation du personnel sacré. Les pièces 8, 9, 10 (voir *Syria*, 1935, le plan de la p. 15) ouvraient sur un long couloir d'accès au sanctuaire ; 10 était peut-être réservée au portier, et 8 et 9 aux entrepôts ou abris. Les 4, 5, 6 paraissent n'avoir eu de sortie qu'à l'est ; et 12, 13, 14 une seule issue, du côté de la cour du temple. Une antichambre, 11, donnant accès par deux portes A et B, à une cour 15 à ciel ouvert, était sans doute utilisée pour les besoins du culte. Les deux portes étaient probablement réservées au clergé, les fidèles passant par C, D.

On a trouvé une vasque à libation, en E, un autel à combustion en F, un puits plus récent en P et une table à offrandes en G. Trois statuettes avec inscription étaient vouées à Ishtar, dont le nom est suivi du signe de la virilité. On sait que cette déesse était préposée à la fois aux plaisirs de l'amour, aux phénomènes de la fécondité et aux luttes guerrières. On ignore quelle était celle de ses fonctions que symbolisait ici le signe de la virilité. En général, les représentations d'Ishtar sont plus précises : ou bien elle se presse les seins, ou bien elle est en armes.

La pièce 17 était une *cella* ; et aussi la pièce 18. Dans la première, on a découvert quantité d'ex-voto : parcelles de feuilles d'or[281], languettes en coquille, bouclettes en lapis-lazuli.

Aux abords du sanctuaire, on a recueilli des épaves d'un pillage antique : tête d'Ishtar à *polos*, serpent replié (voir *Syria*, 1936, fig. 2) sur lui-même sculpté en léger relief. Dans des dépendances de ce temple, au nord, on a ramassé une statuette de femme acéphale, assise[282], une déesse, d'après Parrot, vêtue du manteau kaunakès à sept rangs ; une statuette de taureaux androcéphales ; des fragments de vases à aigle léontocéphale.

En contrebas, une cour 20, dont le dallage recouvrait un lit important de statuettes, de nouveaux fragments d'une mosaïque de coquille, etc.

Une grande canalisation, sortant du temple sous les dalles du seuil de la grande porte[283], recevait les eaux d'un collecteur et drainait les habitations pressées contre le sanctuaire[284].

2. *Le temple de Dagan et la siqqurat.* Dans une des formules de dates du règne de Zimri-Lim, nous lisons : *Année où Zimri-Lim a installé les lions du temple* (var. : « à la porte du temple ») *du dieu Dagan*[285]. (Lorsque ce temple fut découvert M. Parrot l'appela provisoirement « temple aux lions[286] »).

---

281. *Syria*, 1936, p. 6.
282. *Syria*, 1936, p. 9.
283. *Syria*, 1935, p. 20.
284. *Syria*, 1936, p. 7.
285. Voir Dossin, *Syria*, 1940, 167-168, et *Studia mariana*, p. 58, 25.
286. Cfr *Syria*, 1940, p. 19 et s.

Sur une terrasse de 40 m. de côté, présentant des traces de deux états ou de deux ensembles de travaux successifs[287], en briques crues, s'élevait un temple oblong et orienté sensiblement E.-O. A droite et à gauche de sa paroi du fond, deux portes ouvraient chacune sur une sacristie spéciale. Entre ces deux portes, à l'intérieur du temple, se trouvait une sorte de « lit-autel » (?) de 3 m. 25 × 1 m. 15 × 1 m. 13, en briques crues. Deux « lits » (?) semblables étaient adossés à la paroi de droite et un quatrième à l'angle S.-E. (voir *Syria,* 1938, p. 22, fig. 13). On peut se demander avec M. Parrot[288] si chacun de ces lits était destiné au ἱερὸς γάμος — dont l'existence d'ailleurs est bien attestée dans le Proche Orient[289]. Ce temple, avec le passage profond de son unique entrée, devait être un lieu plein d'obscurité, donc de mystère, « ce qui convenait, ajoute Parrot[290], aux rites qui s'y déroulaient, si l'interprétation des « lits-autels » doit être retenue ». Ajoutons que deux lions de bronze, sinon davantage[291], gueule menaçante, tournés vers le passage, assuraient une garde vigilante contre les indésirables (voir *Syria,* 1938, Pl. X, Têtes de lions du temple de Dagan).

A l'angle S.-O., à l'intérieur de la muraille, une cachette était disposée contenant un bloc de pierre creusé enchâssant une plaque de bronze *inscrite,* percée d'un énorme clou qui, traversant le coffre, s'enfonçait dans le sol. Dans la cachette étaient disposées des perles de pierres diverses. L'inscription de la plaque de bronze était (voir *Syria,* 1940, Pl. IX, *2* et la *fig.* 15 de la p. 21) répétée sur deux plaques de pierre, mais avec une variante. Sur l'une : « Ishṭup-ilum, gouverneur de Mari, le temple du « roi de Mari » a construit »; sur l'autre plaque de pierre et sur la plaque de bronze : « Ishma-Dagan, gouverneur de Mari, Ishṭup-ilum, gouverneur de Mari, son fils, la maison *du dieu roi du pays* (= Dagan) a construit ».

Ce temple remonte donc à l'époque où des Shakkanakku gouvernaient Mari au nom des « rois » de la III[e] dynastie d'Ur[292].

La *siqqurat* s'adossait au mur nord de ce temple[293]. Il est certain qu'elle était utilisée quand le temple (voir *Syria,* 1938, Pl. III) était en activité[294]. Signalons encore, dans ce complexe de constructions[295], un portique avec deux colonnes d'angle, l'une *in situ,* l'autre légèrement déplacée.

Peut-être y eut-il, sur l'esplanade (voir *Syria,* 1939, Pl. IV, 1), des

---

287. Parrot, *Syria,* 1939, p. 5 et 9.
288. *Syria,* 1940, p. 10 et s.
289. Voir Parrot, référ. dans *Syria,* 1938, p. 23, avec notes 5 et 6.
290. *Syria,* 1938, p. 25.
291. *Syria,* 1939, p. 5-6.
292. Les noms des *shakkanakku* connus, dans Dossin, *Syria,* 1940, p. 169.
293. *Syria,* 1939, p. 4, note 5 et 1940, p. 8.
294. *Syria,* 1939, p. 5.
295. *Syria,* 1939, p. 9.

ashérôth et des *maṣṣêbôth* [296]. A l'angle N.-O. de la *siqqurat* se trouvaient de nombreuses tablettes de la III[e] dynastie d'Ur, ce qui peut amener à penser que l'origine du monument doit être reportée au delà de cette dynastie [297].

L'étude architecturale de la *siqqurat* a révélé un mode de construction qui eut une grande extension dans le Proche Orient. Il consistait à « noyer » des poutres ou des bois en grumes dans une masse de briques crues ou de pierres. On utilisa de tels chaînages (voir *Syria*, 1940, p. 24, fig. 17) également dans les palais crétois et dans ceux de Salomon [298]; de même, à la restauration post-exilienne [299].

3. *Autres temples.* Temple de Ninḫursag. Un temple à esplanade et à portique consacré à la déesse Nin-ḫur-sag, comme le prouvent des fragments de statuettes qui sont caractéristiques de ce temps et ce texte gravé sur des plaques de bronze trouvées dans un des dépôts de fondation : « *Niwar-Mer, shakkanak de Mari, à Ninḫursag le temple a bâti* [300] ». Une lettre nous apprend qu'un artisan ès-métaux, *qurqurrum*, nommé Erissumatum, est allé demander à Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa, l'or nécessaire à l'exécution d'un travail pour la déesse Ninḫursag. Nous ajoutons que le gouverneur a refusé de livrer l'or, parce qu'il n'a pas reçu de Zimri-Lim les instructions indispensables [301].

Outre les temples de Dagan, d'Ishtar et de Ninḫursag révélés, jusqu'à présent, par les fouilles, un texte publié par Dossin en a fait connaître un quatrième en l'honneur de Ninégal [302].

Statuaire. Dans un puits de la cour du temple d'Ishtar gisaient des fragments de statues plus compliquées, plus évoluées que celles de l'époque étudiée plus haut. Citons, après M. Parrot, le buste d'une statuette de femme vêtue d'une « robe à châle frangé, croisé sur la poitrine et dans le dos »; le visage est cassé à hauteur du nez, mais on peut voir que les oreilles portaient des boucles « en forme de triple croissant lunaire ». Autour du cou, collier très élégant, uni, à septuple rang, de longueurs décroissantes. Aux poignets, un bracelet triple. Coiffure compliquée : cheveux ondulés et entrelacés, tombant de part et d'autre du visage et finissant en rouleaux soigneusement mis en plis [303] (voir *Syria*, 1935, Pl. XXVI, 1 et 2).

Dans le palais, on a découvert une merveille de *ciselure*, relief de

296. *Syria*, 1939, p. 7.
297. *Syria*, 1939, p. 10.
298. *I Reg.*, VIII, 11 : murs en pierre; bois de cèdre.
299. *Esdr.*, V, 8 : bâti en pierre et bois posé dans les murs. Description et textes, dans Parrot, *Syria*, 1940, p. 24.
300. *Syria*, 1940, p. 5-6.
301. Kupper, *ARM*, III, n° 43.
302. *Syria*, 1940, p. 23.
303. *Syria*, 1935, p. 125.

pierre représentant de profil une déesse de haut rang, silhouettée avec la plus grande finesse. Elle respire le parfum d'une fleur. Ses cheveux sont ondulés et enroulés sur la nuque en un long chignon ; une *anglaise* tombe sur l'épaule gauche et une très longue natte, dans le dos, se termine en boule. Ce relief était rehaussé d'un placage d'argent dont il reste des traces sur diverses parties du corps [304] (voir *Syria*, 1937, Pl. XIV, *1*).

Signalons encore, dans le palais, la statue d'une déesse au vase jaillissant, haute de plus d'un mètre, avec un seul rang de cornes, donc de rang inférieur. Elle tient, des deux mains, l'aryballe classique. Malgré la mutilation du nez et les yeux vides de leur incrustation, le visage est d'une grande finesse de traits. On remarquera l'esquisse du *sourire* [305] (voir *Syria*, Pl. XII, image du milieu).

Peinture. La cour 31 sur laquelle ouvrent les diverses chambres ou salles réservées à la vie intime du roi était décorée par une *frise en bleu de cobalt*, composée de torsades en S renversées. Les murs de la cour 106 étaient couverts de grandes compositions, malheureusement effondrées. Grâce à une patience inlassable et à beaucoup d'intuition, on a réussi à reconstituer une des compositions centrales, c'est-à-dire une partie d'une grande scène sacrificielle : taureau conduit au sacrifice par un homme barbu. Cet homme, coiffé d'un bonnet noir, a le *visage peint en rouge*, contrastant avec *le noir de l'iris de l'œil, de la moustache et de la barbe.* Le nez, la coupe de la barbe, le menton en galoche caractérisent un type assez différent de celui des Mariotes (voir *Syria*, 1937, p. 331, fig. 5).

Les encadrements des six portes, dans la région du palais, étaient relevés de *bandes rouges* ; leurs murs revêtus de plâtre étaient rehaussés par l'éclat d'une triple bande : ocre rouge, bleu de cobalt et, à nouveau, ocre rouge [306]. La « *Scène* dite de *l'investiture* » du roi de Mari occupe un grand panneau *in situ*, de 2 m. 50 × 1 m. 75, dans la salle 106 (voir *Syria*, 1937, Pl. XXXIX).

La scène centrale, à deux registres, est encadrée d'arbres, d'animaux, de divinités, de cueilleurs de dattes, disposés symétriquement. Le roi, barbu, a *le corps teinté en ocre rouge.* Il porte le turban à haute calotte, caractéristique de la I^re^ dynastie babylonienne, et le vêtement dit « à châle frangé ». Il est assisté d'une déesse aux mains levées en signe d'adoration. Reçoit-il de la déesse Ishtar la baguette et le cercle insignes du commandement (opinion de Parrot) ou bien se borne-t-il à toucher la main de la déesse (opinion de M.-Th. Barrelet) ? Dans la première hypothèse, il s'agirait d'une investiture [307] ; dans la

304. *Syria*, 1937, p. 77-78.
305. *Syria*, 1937, p. 78.
306. *Syria*, 1937, p. 327-328.
307. Parrot, *Syria*, *l.c.*, p. 335-339.

seconde nous aurions une *cérémonie de la main,* c'est-à-dire le roi touchant la statue divine, chaque fois qu'il s'agissait de la mettre en mouvement [308]. La première hypothèse est séduisante, mais la vue directe de l'original ne permet pas de se prononcer avec certitude.

La déesse Ishtar est figurée sous son aspect guerrier, armée de la harpe, le pied droit posé sur une lionne couchée, gueule ouverte. Une déesse, les mains levées, l'accompagne, et un dieu barbu et chevelu ferme la marche [309] (voir *Syria,* 1937, Pl. XXXIX en couleurs).

Le deuxième registre représente les déesses au vase jaillissant [310] (voir *Syria,* 1937, fig. 8, p. 338 : Déesses au vase jaillissant).

Oblation rituelle de l'eau et du feu. Grand panneau de 2 m. 80 × 2 m. 30, placé à 2 m. du sol de la salle 132. *Premier registre* : offrande à une déesse. *Deuxième registre* : un dieu accueille une *procession* conduite par un personnage important, probablement un roi. Du *troisième registre* il ne reste que peu de chose [311].

Citons ces paroles du même savant qui s'appliquent à l'ensemble de l'art, à l'époque de Zimri-Lim : « Maîtrise et réalisme, disions-nous autrefois, pour caractériser l'art de Mari, tel qu'il venait de nous être révélé, après une première campagne, avec les premières statuettes du temple d'Ishtar. Les grandes statues sorties ensuite du Palais ont confirmé ce double aspect de la civilisation du Moyen-Euphrate. Les peintures dégagées dans le même Palais... y ajoutent encore. Profondément influencés par les Sumériens, les Sémites de Mari ont ajouté à leurs modèles ce quelque chose de spontané, propre sans doute à leur tempérament. Mais qui sait si le charme de l'Egée n'aura pas joué lui aussi son rôle et dans quelle mesure, par un véritable « choc en retour », l'Egée n'aura pas subi l'influence asiatique [312] ? »

Religion

Les dieux. — Un document administratif, édité et commenté par M. Dossin [313], de caractère officiel dûment authentiqué, sous la responsabilité du clerc-devin nommé Ashqudum, énumère vingt-cinq divinités pour lesquelles on a livré, le 27 du mois *liliatim,* des moutons comme victimes sacrificielles pour l'ensemble des temples de Mari [314].

On n'est pas autorisé à conclure que ce texte énumère toutes les divinités honorées dans cette ville, car les dieux amurrites, El, Hammu, ne figurent pas dans ce document, ni Lim, qui pourtant constituait

308. Barrelet, dans *Studia mariana,* p. 9-35.
309. Parrot, *Syria,* 1937, p. 535-539.
310. Pour la description, nous renvoyons à M. Parrot, *Syria,* 1937, p. 339-341.
311. Description détaillée de M. Parrot, *l.c.,* p. 346-353.
312. Parrot, *l.c.,* p. 353.
313. *Studia mariana,* p. 47-48.
314. *L.c.,* ll. 27-31.

l'élément divin des noms propres de deux prédécesseurs de Zimri-Lim : Iaggid-Lim et Iaḫdun-Lim, et de nombreux autres noms propres de ce temps — et, même si Lim est un mot amurrite correspondant à Dagan [315], il est étonnant que des Amurrites n'aient pas dédié le temple de Dagan sous son nom de Lim.

Remarquons, de plus, qu'on ne peut pas juger de l'importance de chaque dieu par le nombre de victimes qui lui est attribué dans le texte cité. Pourquoi Ishtar qui était si honorée par et dans son beau temple ne reçoit-elle que deux moutons, alors que Nergal en reçoit six? Dagan n'en reçoit que six, et Ishtar-du-Palais un; par contre, « la dame-de-Der », sept (c'est la plus forte oblation du document). Est-il sûr que ces divinités n'avaient pas reçu, avant le 27 du mois *liliatim* ou ne devaient pas recevoir, après cette date, d'autres oblations en quantités différentes?

A en juger d'après leur temple respectif, les divinités les plus honorées officiellement à Mari furent Ishtar, Dagan et Ninḫursag. Les préfectures ou villes des gouverneurs pouvaient avoir des dieux particuliers, par exemple, à Terqa, le dieu Iqrub-El, à côté du dieu Dagan honoré d'ailleurs dans tout le royaume. Ainsi, au début des lettres de Kibri-Dagan, on lit toujours : « Dagan et Ikrub-El » vont bien. (Ce dernier verbe peut signifier ou que ses statues sont en bon état ou, plus probablement sans doute, qu'ils sont satisfaits parce qu'ils reçoivent un nombre convenable de sacrifices ou d'offrandes). Et, dans une lettre [316], Kibri-Dagan invite Zimri-Lim à venir rendre ses hommages au dieu Dagan à Terqa, « à *baiser le pied de Dagan qui l'aime* », dit-il (l. 27). Zimria, roi de Ṣurra... est arrivé à Terqa... et il s'est présenté devant Dagan [317].

Culte officiel. Le culte officiel, attesté par ce que nous avons dit des temples, de la statuaire, de la peinture, des oblations de victimes prouve déjà éloquemment à quel point les dieux étaient honorés officiellement. Et le culte était certainement *organisé*. Il serait bien extraordinaire que des fouilles ultérieures ne mettent pas à jour des textes religieux permettant de le démontrer en détail. Pour le moment, nous ne pouvons citer, comme témoin de l'organisation cultuelle, qu'un rituel du culte d'Ishtar. Le début et d'autres lignes ont disparu dans des cassures. On ne voit pas quel est le but de la cérémonie décrite. On y constate ceci : on prépare le temple, on le purifie à plusieurs reprises; puis, on apporte «l'offrande»; les statues des dieux et les emblèmes des déesses sont mis en place. Le roi se revêt d'un habit rituel et s'assied, entouré d'un personnel sacré. Des servants divers interviennent. On exécute des chants à des moments prévus; on offre de la nourri-

315. Opinion de Dossin, *l.c.*, p. 47-48.
316. Kupper, *ARM*, III, 8, l. 25-26.
317. Kupper, *ARM*, III, 44, 8-14.

ture et des libations [318]. Citons ces quelques mots de I, 3-4 : « [Selon] le désir du roi [sur le lit] d'Ishtar il se couchera », qui rappellent l'interprétation Parrot relative « aux lits de pierre » du ἱερος γάμος [319].

Nous avons signalé déjà l'apport de moutons comme victimes sacrificielles (rappelons aussi l'agneau représenté dans les bras d'un personnage, quoiqu'il remonte à une époque antérieure sans doute à Zimri-Lim [320] et les oblations diverses. Mentionnons ici (voir *Syria*, 1940, Pl. VIII, 3e photo) un sacrifice spécial. Pour sceller l'alliance entre Hanéens et gens d'Idamaraz et lui donner, en même temps, un caractère sacré, on immole un ânon, un jeune chien et un oiseau *ḫazzum* [321]. Outre les oblations *sacrificielles*, on faisait aux dieux des offrandes sacrées, ou « sacrifices » non sanglants. Plusieurs dates du règne de Zimri-Lim sont caractérisées par l'offrande qu'il fit de trônes à des dieux ; dans une première, un grand trône au dieu Dagan ; dans une autre, une statue d'Annunit de Shiḫrim ; dans une troisième un grand trône au dieu Shamash de Nanunim ; dans une quatrième, un grand trône au dieu Addu de Maḫanim ; dans deux formules de dates, offrandes de deux statues, l'une au dieu Addu d'Alep, l'autre au dieu Hatta de Kakkulim [322].

L'ensemble de ces faits atteste déjà, semble-t-il, une réelle sincérité de sentiments. D'autres faits la confirment. Ainsi, dans une lettre de Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa, nous lisons : « Au sujet du pied du dieu (Dagan) à baiser, mon seigneur m'a écrit [323]. On admettait que c'était le dieu qui, autrefois, avait proclamé la royauté de Iaḫdun-Lim sur Mari, Tuttul et Hana [324] et qui lui donna l'arme puissante qui abat les rois qui sont ses ennemis.

Kibri-Dagan écrivit un jour à son seigneur : « *Les Anciens de la ville* (de Terqa) *entrent devant le dieu Dagan et ils prient pour mon seigneur et pour les armées de mon seigneur* [325]. »

Ce texte prouve qu'on croyait réellement au pouvoir des dieux. Citons encore quelques lignes attestant la même foi : « Depuis qu'un dieu a anéanti l'ennemi... [326] » ; et « que le dieu brise l'arme de cet ennemi [327] ».

On admettait l'existence d'un dieu *protecteur* de la famille et aussi l'existence d'esprits, si ce n'est de petits dieux *gardiens*. Aqba-Hammu écrivait à Zimri-Lim : « Le dieu-de-famille de mon Seigneur marche

318. Dossin, *RA*, 1938, 1-13.
319. Voir *supra*, p. 621.
320. *Syria*, 1940, p. 14.
321. Jean, *ARM*, II, 37, l. 6-8.
322. Dossin, dans *Studia mariana*, p. 56-57.
323. Kupper, *l.c.*, n° 51, 7-9. Voir, *supra*, p. 50.
324. Texte publié par Thureau-Dangin, *RA*, 1936, p. 50 s., l. 11-14.
325. Kupper, *ARM*, III, 17, l. 14-20.
326. Jean, *ARM*, II, n° 24, l. 9.
327. Kupper, *ARM*, III, 15, l. 7-8.

à côté de ses troupes [328]. » Et Iassi-Dagan à Zimri-Lim : « Le *lamassu* ou génie protecteur de mon seigneur, certes, nous protège (?) et l'expédition de mon seigneur est sauve [329]. »

Peut-être faudrait-il ajouter un autre article au *credo* officiel de Mari. M. Parrot s'est demandé si le lion androcéphale gravé sur deux cylindres de Mari ne signifierait pas qu'*un dieu déchu,* hostile au genre humain, fut dompté par une divinité supérieure [330]. Cette hypothèse nous rappelle ce texte édité par Clay [331] : il s'agit d'une déesse envieuse, rebelle, précipitée du ciel et devenue démon.

La pratique des *incantations* est une autre preuve de la foi au pouvoir des dieux. D'après l'ensemble des textes suméro-akkadiens, « le rôle de l'incantation est de lutter contre le mal qui atteint l'homme. Or, le mal peut provenir de causes multiples. Souvent il sera dû, pense-t-on, à l'action des esprits mauvais [332], qui s'attaquent à l'homme et font tort à sa santé, à son bien-être, à ses fonctions normales [333]. »

Quatre tablettes au moins d'incantation en langue hurrite ont été découvertes à Mari. Elles sont inspirées d'originaux en langue akkadienne. C'est à leur forme originelle qu'on attachait leur valeur et leur efficacité ; la preuve en est dans le fait que deux de ces textes conservent la forme akkadienne à réciter [334].

Quand il faisait une incantation, le ministre sacré devait réciter et prononcer très exactement et rigoureusement la formule, sous peine de nullité, c'est-à-dire sous peine de n'obtenir aucun résultat. Rappelons en particulier « l'incantation du ver », connue depuis longtemps, dont le but était de guérir le mal de dents.

Convaincus, dès les plus hautes époques, que tout dépendait de la divinité, les habitants de la Mésopotamie étaient désireux de connaître les desseins divins, afin de n'engager qu'à bon escient leur personne ou leurs intérêts, non seulement dans des conjonctures particulièrement graves, mais encore dans les circonstances les plus ordinaires. Ils eurent donc des devins, des *voyants, bârû,* qui interrogeaient les dieux par l'intermédiaire d'éléments ou de phénomènes naturels. Voici un cas. Un ennemi devient de plus en plus menaçant. Un message de Hammurabi de Babylone vient d'en informer Ibâl-pî-El, ambassadeur de Mari. Celui-ci l'annonce à son seigneur, Zimri-Lim, et ajoute qu'on envoie au secours de 300 hommes de Babylone 300 sol-

328. Jean, *ARM,* II, 50, l. 12'-13'.
329. Jean, *ARM,* II, 130, 20-27.
330. Voir l'explication complète, savante et séduisante, dans *Studia mariana,* p. 116-123, et les deux cylindres, *ibid.,* Pl. V, nos 4 et 5.
331. *Letters and transact. from Cappad.,* n° 126. Nous l'avons cité dans notre *Milieu bibliq.,* t. III, 1936, p. 228.
332. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens,* passim.
333. Définition de P. Dhorme, *La religion des Assyro-Babyl.,* 1re éd., p. 285.
334. Tablettes étudiées par F. Thureau-Dangin, *RA,* 1939, p. 1 à 28. C'est à ces pages que nous avons emprunté l'explication qui précède.

dats de Mari. Un devin marche avec chacune des deux colonnes. On s'arrêtera dans la ville de Shabazim et, là, les devins réuniront les présages et l'on agira d'après leur sens [335].

Deux devins ont reçu *quatre agneaux* pour leur consultation du sort. Mukannishum a envoyé à Zimri-Lim leurs présages [336]. Un serpent *ṣarṣar* est nécessaire au fakir (?) pour sa consultation du sort. Ishkur-shaga demande à Zimri-Lim qu'il lui fasse donner le *ṣarṣar* dont il a besoin [337].

A Mari comme ailleurs, on interrogeait souvent les dieux. Ainsi, on a fait prendre les présages au sujet de la sécurité de Qatarâ, et ils sont très défavorables [338]; on les fait prendre également au sujet du bien-être du pays [339]; à propos d'un district au sujet duquel il y a eu des négligences, et les réponses défavorables [340]; relativement au bien-être de messagers, Ashqudum a fait des consultations du sort, elles sont défavorables; « je les leur referai, dit-il, si elles sont favorables, je les enverrai [341] ». Relativement à la moisson d'orge de la vallée de Terqa « j'ai fait prendre les présages ». Comme jusqu'au troisième jour ils étaient favorables, j'ai rassemblé toute la ville « jusqu'au plus petit »; j'ai envoyé tout ce monde à la moisson [342]. Kibri-Dagan a fait prendre les présages relatifs à l'état de santé d'une femme nommée Kun-shimatum; il rassure le roi, car ils sont favorables [343]. Au sujet de la demeure où la prêtresse *ugbabtum* de Dagan doit habiter « j'ai fait prendre des présages, et *le dieu m'a répondu affirmativement* [344] ».

Ces formes officielles du culte que nous venons de relever sont des manifestations de la religion royale; elles intéressent le roi, soit qu'il agisse lui-même, soit qu'on agisse en son nom, comme le gouverneur de Terqa, par exemple : « Pour faire prendre continuellement les présages, en vue du bien-être du district, je ne suis pas négligent [345]. »

Un texte nous a fait constater la foi en un dieu gardien ou protecteur du roi, le ^{d}*lamassu*, si le déterminatif AN = *dingir* = *ilum*, a bien dans tous les cas, le sens de *dieu* ou de « divin ».

Culte des morts. Sous le règne de Zimri-Lim, nous trouvons attesté

335. Jean, *ARM*, II, n° 22.
336. Jean, *ARM*, II, n° 139, l. 9-13.
337. Jean, *ARM*, II, n° 136, l. 4-13.
338. Jean, *ARM*, II, 39, l. 62.
339. Jean, *ibid.*, l. 23-24.
340. Jean, *ARM*, II n° 97, l. 21-24.
341. Jean, *ibid.*, l. 5-11.
342. Kupper, *ARM*, III, 30, l. 9-15.
343. Kupper, *ibid.*, n° 63.
344. Kupper, *ARM*, III, 42, l. 8-13; cfr 84, l. 5-8. Voir Nougayrol, dans *Journ. of Near Eastern Studies*, 1950, p. 51-52 : *ugbabtum* « prêtresse de haut rang ».
345. Kupper, *ARM*, III, 41, l. 13-16.

l'usage de l'offrande de nourriture et de libation aux mânes des morts, c'est-à-dire l'usage de pourvoir à leur subsistance dans l'au-delà. Citons ce texte intéressant de Kibri-Dagan à Zimri-Lim. Le devin de Dagan est venu et il a dit à Kibri-Dagan : « Hâte-toi d'écrire au roi afin qu'on offre des repas funéraires, *ki-is-pi a-na i-ṭe-em-mi-im,* aux mânes de Iaḫdun-Lim [346] ». Le « devin » (*maḫḫum,* gr. ἔνθεος, quelque chose comme *inspiré,* extatique, visionnaire (?), mais pas Traumdeuter; sumer. : *dingir-gub-ba* [347]. Dans une autre lettre de Kibri-Dagan au même : « Dagan m'a mandé : « Ecris à ton seigneur : Le mois prochain, le 14e jour, que la libation aux morts *niqî pa-ag-ra-i,* soit faite. Qu'on n'omette, en aucune manière cette libation, *nîqam she-tu* [348]. »

Dans tout ce qui précède, au sujet du *culte,* il s'agit de faits, d'actes, de pratiques officiels qui manifestaient les convictions et la piété du roi, et on peut bien ajouter, sans doute, de la cour. Mais quels étaient les sentiments religieux des particuliers? Il est impossible de le savoir; toutefois, quelques indices sont à notre portée.

Sentiments religieux personnels du peuple. Les hommes de Mari, depuis l'origine de leur histoire jusqu'à la ruine de leur capitale, aimaient à exprimer leurs sentiments religieux dans leurs noms propres, en quoi ils ne faisaient que suivre l'ancien usage des Sumério-Akkadiens et ceux d'autres peuples, tels les Phéniciens [349]. On s'appelait, par exemple, *Fils-du-dieu, Fils-du-dieu-Amurru, Le-dieu-Marduk-est-mon-père, Mon-dieu-rends-moi-heureux,* etc. A Mari : *Serviteur-du-dieu-Dagan, Le-dieu-Ashshur-est-ma-protection, Mon-Seigneur-est-le-dieu-Eraḫ, Le-dieu-Dagan-a-exaucé, Cadeau-de-la-déesse-Mama, Il-est-au-pouvoir-du-dieu-Sin (de donner des)-fils, Observe-la-bouche-du-roi* (dieu); etc. [350]. Notons encore que, à en juger d'après les noms théophores de personnes, les dieux officiels n'étaient pas nécessairement ceux auxquels se portait le plus la piété du peuple. En 1931, nous avons signalé un fait semblable en étudiant les noms propres de personnes des contrats de Larsa — à l'époque correspondant au règne de Zimri-Lim. — Citons ce seul exemple. Shamash était le dieu officiel du pays; or, dans ces contrats, son nom paraît 238 fois seulement comme élément divin des noms de personnes; au contraire, celui de Sin 428 fois [351].

Révélation du dieu Dagan. Tandis que le roi était retenu loin de

346. Kupper, *ARM,* III, 40, l. 9-18.
347. M. David, *OLZ,* 1933, p. 218; cfr Langdon, *JRAS,* 1932, p. 391 s.; Ebeling, *Tod und Leben,* p. 51, l. 53.
348. Jean, *ARM,* 90, 19-23.
349. Nous avons traité ce sujet dans notre volume *Shumer et Akkad,* p. 7-36.
350. Cfr Jean, dans *Studia mariana,* p. 76-98.
351. Ch.-F. Jean, *Larsa d'après les textes cunéiformes,* p. 55 s.

Mari par une campagne contre les Benê-Yamina, un intendant du palais, nommé Itur-Ashdu, lui écrivit ce qui suit.

Un certain Malik-Dagan m'a raconté ceci. *Dans un rêve,* je me vis entrer à Terqa, et *dès que j'y fus entré,* je pénétrai dans le temple de Dagan et je me prosternai devant la (statue du) dieu.

Pendant ma prosternation, Dagan prit la parole et me dit : « Les cheiks des Benê-Yamina sont-ils en bons rapports? » Je répondis : « Ils ne sont pas en bons rapports. » Au moment où je sortais, il me dit : « Les messagers de Zimri-Lim, pourquoi donc ne sont-ils pas régulièrement devant moi pour exposer devant moi son affaire en détail? S'ils l'avaient fait, depuis de nombreux jours déjà j'aurais livré les cheiks des Benê-Yamina aux mains de Zimri-Lim. Maintenant, va! Je t'envoie pour que tu parles à Zimri-Lim en ces termes : « Envoie-moi tes messagers et expose devant moi ton affaire en détail. Alors, j'emmènerai les cheiks des Benê-Yamina avec le harpon des pêcheurs [352] et je les mettrai à ta disposition. » Voilà ce que cet homme a vu en songe [353].

Trois faits nous intéressent ici :

1. La croyance à la manifestation de la volonté divine, pendant le sommeil, *en songe* — croyance si générale d'ailleurs en Orient. Par exemple, Ashshurbanipal rapporte ceci : « Mes troupes virent Ididi, semblable à une impétueuse marée : son approche les jeta dans l'épouvante. *La déesse Ishtar,* qui demeure à Arbèle, *envoya un songe à mes troupes, vers la fin de la nuit,* et *elle leur dit* : « *Je marche devant Ashshurbanipal* que mes mains ont créé. Ce songe inspira confiance à mes troupes. Et la victoire fut assurée [354] ». On rencontre, dans la Bible, des faits *analogues.* Au grand sanctuaire de Gabaon, Yahweh apparaît à Salomon « *en songe, pendant la nuit...* » Et, en songe, le roi lui demande la sagesse [355]. Abimelek est averti, en songe, pendant la nuit que la femme qu'il vient de prendre appartient à un autre [356].

2. On admettait que la volonté du dieu ou de Dieu était souvent manifestée *par un intermédiaire* soit sacré, soit même halluciné. Yahweh dit à Aaron et à Marie, sa sœur : « Si vous avez *quelque prophète de Yahweh,* parmi vous, *c'est en vision* que je m'adresse à lui, *c'est en songe que je lui parle* [357]. » Dans notre récit, il s'agit d'un simple petit fonctionnaire, Malik-Dagan, *awîlum* du bourg de Shakkâ. Samuel sera prophète et « Juge » d'Israël, mais quand, pour la première fois, il eut une conversation avec Yahweh, il n'était qu'un enfant, na'ar [LXX : παιδάριον] [358].

---

352. Dossin renvoie à *Job,* XL, 31.
353. Dossin, *RA,* 1948, p. 125-134; autographie, transcription, traduction et commentaire.
354. Cité dans Jean, *Lettres de Hammurapi à Sin-idinnam,* p. 43.
355. *I Reg.,* III, 5 et s.
356. *Gen.,* XX, 3.
357. *Num.,* XII, 6. Voir *Job,* XXXIII, 15 et s.
358. *I Sam.,* III, 6-14.

3. La simplicité, l'ingénuité même que l'on admet dans les rapports du dieu ou de Dieu avec l'homme. Que Malik-Dagan s'entretienne avec le grand dieu du pays paraît tout naturel. On se rappellera tels récits bibliques, par ex. *Gen.*, III, 9 et 11 : « Yahweh appela Adam et lui dit : Où es-tu ? » ; ou bien, *Gen.* VI, 13 et s., l'entretien de Elohim avec Noé. On ne dit pas que Noé ait vu Elohim. Etc.

Morale

Justice. Deux codes sont sur le point d'être publiés presque simultanément, au sud et au sud-est de Mari, à Eshnunna et à Babylone, mais chacun de leurs articles d'ordre civil, politique, religieux ou moral n'est pas une innovation ; plusieurs représentent sûrement des coutumes, un Droit coutumier en vigueur dans ce monde mésopotamien ; mais il nous est impossible de rien préciser avec certitude. Bornons-nous à citer quelques documents positifs. A Mari, comme en Babylonie, en Elam, dans les pays situés sur la rive gauche du Tigre et en Assyrie, dans les cas de culpabilité douteuse, on pratiquait l'ordalie, c'est-à-dire qu'on en appelait au jugement de la divinité, par immersion dans le fleuve : si, plongé dans ses eaux, le prévenu ne revenait pas à la surface, il était jugé coupable. Or, un roi de Karkémish annonce à Zimri-Lim qu'il lui envoie deux individus impliqués dans une affaire relative à la ville d'Irrid et lui demande de les faire soumettre à l'ordalie par le fleuve. « *Je garde ici leur accusateur... Si ces hommes sont saufs, je brûlerai leur accusateur* ; mais s'ils périssent, je donnerai « leurs maisons et leurs gens » à leur accusateur [359]. »

Le gouverneur de Terqa, Kibri-Dagan, a été cité en justice (« devant la Porte ») par Ṣura-Hammu, mais Kibri-Dagan *s'est maîtrisé et s'est borné à protester de son innocence.* Il y a eu sans doute appel au roi, car le gouverneur lui écrit : « que mon Seigneur fasse ce que bon lui semble [360]. »

La femme. La femme sera bien avilie à l'époque de la décadence du paganisme gréco-romain ; mais il n'en fut pas toujours ainsi, dans le paganisme ; ou du moins pas au même point [361]. A l'époque assyrienne, aux VIII[e] et VII[e] siècles avant J.-C., en certaines circonstances, des femmes — des princesses, sans doute — furent gouverneurs de villes ou de municipes [362]. A Mari, une femme nommée Inib-Sharrim (*Le-fruit-du-roi*) écrit à Zimri-Lim : « Jusques à quand demeurerai-je à Naḫur ? La paix est rétablie et le chemin est libre. Que mon seigneur

359. Dossin, *Symbolae ad iura Orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae*, 1939, p. 112-116.
360. Kupper, *ARM*, III, n° 36.
361. Des faits, dans Jean, *Milieu Biblique*, t. III, p. XXXIX et p. 698.
362. Johns, *Deeds*, n[os] 232, 6 ; 242, 7 ; 463, Rev. 3 ; 643, 14.

écrive qu'on me ramène et que je revoie les traits de mon seigneur dont je suis privée [363] ». La lettre que nous allons citer paraît bien prouver que cette Inib-Sharrim était fonctionnaire, princesse royale peut-être, ou femme du harem royal. La lettre nous apprend que Zimri-Lim l'a rappelée avec sa maison, mais que le Habur, affluent du Tigre, ayant débordé, le départ a été contremandé. Or, un nouveau fonctionnaire royal est arrivé et « a annoncé à Inib-Sharrim que Zimri-Lim l'enverrait à Ashlaka. Or, écrit-elle, « voilà qu'à mon poste même, à Naḫur, il m'a fait rentrer ». Elle ajoute que le combustible et la nourriture « lui font défaut et l'avenir est plus sombre qu'auparavant ». Elle demande d'être rappelée : « mon cœur est plus gros que précédemment... Le fonctionnaire Ibâl-[Addu] a été humilié par l'ennemi. Itûr-Asdu est bien arrivé ici et a écrit, à mon sujet, une fois, deux fois, à Ibâl-Addu, mais celui-ci ne se soucie pas de l'affaire [364] ».

Une autre femme, nommée Nawarîtum, est à la tête de 10.000 Gutéens qui, partis de leurs montagnes, paraissent se diriger vers Larsa, presque à l'extrême sud de la Babylonie [365]. La femme Addu-dûri est fonctionnaire, elle aussi. Elle rend compte au roi de ce qu'on a fait, à la réception de son message. « J'ai convoqué (le plaignant) et je lui ai parlé en ces termes... J'ai retranché... J'ai livré... [366] »

Calomnie. Une femme nommée Niqḫatum, à qui a été confié, semble-t-il, une partie du cheptel royal, écrit au roi : « Je sais que tu es rempli de colère contre moi. Iatarum m'a calomniée auprès de toi et tu as prêté attention à ses paroles. Je me suis (déjà) plainte à Iawila [367]. » Une autre femme, Shibatu[m], probablement fonctionnaire, elle aussi, — le contexte paraît l'indiquer, malgré les mutilations — se plaint au roi d'être calomniée. Elle écrit : « Pourquoi auprès de mon seigneur ne cesse-t-on de me calomnier? Et au sujet de choses innommables dans la main de mon seigneu[r...?] [368]. »

Cas divers. Une petite lettre de Kibri-Dagan rassure Zimri-Lim sur l'état de santé d'une femme nommée Kunshimatum. Le gouverneur a fait prendre les présages au sujet de cette femme ; ils sont favorables [369]. Kunshimatum devait avoir, elle aussi, une certaine importance. La lettre suivante [370] annonce que, depuis quatre jours, elle est atteinte à son fondement d'une vraie constriction.

Il est bien entendu que ces lettres étaient écrites, en réalité, par un scribe, de même que les lettres de reines. Et, précisément, nous pou-

---

363. Jean, *ARM*, II, n° 112.
364. Jean, *ARM*, II, n° 113.
365. Lettre éditée et traduite par Kupper, dans *RA*, 1948, p. 44, Rev. 8'-10' ; voir l. 14.
366. Jean, *ARM*, II, n° 114.
367. Jean, *ARM*, II, 66.
368. Jean, *ARM*, II, n° 115.
369. Kupper, *ARM*, III, n° 63.
370. Kupper, *ibid.*, n° 64.

vons citer deux lettres de Shiptu, la femme du roi Zimri-Lim lui-même. Dans l'une, la reine de Mari annonce à son époux qu'elle lui envoie des vêtements de première qualité et d'autres objets [371]. Dans l'autre lettre, Shibtu, « la Dame du pays », écrit à son mari : « Que ton cœur ne s'afflige de rien. Ce que j'ai de bon et ce qui est dans ta demeure, depuis longtemps je te l'aurais fait porter, mais il n'y a pas d'ânes, ici, chez toi [372]. »

Oblates. Des filles étaient offertes à des temples par leurs parents pour le service des dieux ou du dieu qui y étaient honorés [373]. A partir d'une époque qu'on ne peut pas dater, peut-être dès les temps les plus anciens, elles honoraient dans les temples, d'une manière pas toujours purement symbolique, le dieu et la déesse de la fécondité.

Le roi de Mari avait chargé quelqu'un, dont le nom a été emporté dans une cassure, de livrer des jeunes filles à un certain Ilushu-ibnishu. Précédemment, 40 lui avaient été livrées dont plusieurs n'étaient pas *nâdîtum,* donc pas cloîtrées et stériles; dix-huit étaient musiciennes [374]. Dans une formule de date de son règne, Zimri-Lim dit : « Année où Zimri-Lim a envoyé une (de ses) filles au dieu Addu d'Appân [375]. Ce fait était considéré comme important, puisqu'il caractérise la formule d'une autre année. Zimri-Lim ne précise pas dans quel but il offrit cette fille au dieu.

Avant 1933, on ne savait à peu près rien de ce qu'ont révélé les fouilles de M. A. Parrot, que nous venons de présenter sous une forme à la fois *chronologique* et *logique.* Aux époques auxquelles nous pouvons remonter maintenant, *en ces régions* du Moyen Orient, la vie était intense : politique extérieure et intérieure, guerres et guérillas, diplomatie, urbanisme, architecture, peinture, statuaire, « littérature », musique, religion étaient florissantes.

Les lettres, qui sont les documents les plus nombreux actuellement publiés, rendent sensible la vie qu'on menait au Palais et aussi, du moins en partie, parmi le peuple. Souhaitons que M. Parrot puisse bientôt reprendre la direction [376] de la mission et nous fournir de nouvelles et importantes données sur l'histoire ou la préhistoire de Mari, car le *tell Hariri* n'a pas encore livré tous ses secrets.

Paris. Ch.-F. JEAN.

---

371. Jean, *ARM,* II, n° 116.
372. Jean, *ibid.,* n° 117.
373. Pour l'époque présente, voir notre *Larsa d'après les textes cunéif.,* p. 123.
374. Jean, dans *RA,* 1948, p. 6 et s., n° 8.
375. Dossin, dans *Studia mariana,* p. 58.
376. Il l'a reprise en 1951.

Renouveau de l'art religieux : Rouault, Assy, Vence

Une exposition des toiles de Rouault a eu lieu récemment à Bruxelles. Elle reposait la question qui vient si souvent à l'esprit des prêtres : où en est aujourd'hui l'art religieux? Elle constituait un élément important de la réponse au problème.

Nous voudrions dire, en quelques mots, comment Rouault a compris l'idée chrétienne, et mentionner du même coup les autres contributions des meilleurs artistes modernes à la beauté de nos églises.

*
* *

Rouault est faubourien et fils d'ouvrier. De naissance chrétienne, il deviendra de plus en plus « un croyant ». De ses années d'apprentissage nous demeurent des peintures où il ne s'affirme pas encore. Pourtant, « Samson tournant la meule » et « le Christ pleuré par les saintes femmes » traitent déjà de la souffrance, le sujet de son œuvre entière; et la noirceur qui les enveloppe n'est pas qu'un héritage de ses maîtres; elle exprime l'inquiétude propre de l'artiste.

Vers 1900, Rouault a trouvé sa manière originale. Le problème du mal lui apparaît d'abord comme le scandale du péché. Il représente des juges froids et rigides, des rois orgueilleux et cruels, des bourgeois qui dissimulent à peine leur égoïsme, leur satisfaction, sous un masque de lourde respectabilité, des prostituées ne gardant plus que le souvenir de la beauté. Près de ces causes du péché, en voici les victimes : le prolétaire, habitant des hautes maisons dont les fenêtres semblent de tristes yeux béants, ou « fugitif » courbé sous le poids de son fruste bagage; l'homme tout simplement, auquel le peintre se plaît à donner les traits du clown, car l'homme est toujours le valet de cirque qui rit en cachant sa douleur.

Les années 1914-1918 approfondissent et tempèrent à la fois le pessimisme de Rouault. L'espoir traverse ce temps de détresse. Le Christ mourant occupe de nombreux panneaux dont il fait des voiles de Véronique d'où son regard nous fixe et nous suit. Dans les gravures du « Miserere » que la grande guerre inspira, nous revoyons constamment ces deux portraits : l'être humain condamné à vivre, à souffrir, à périr; et Jésus, l'homme des douleurs. Une fois même, ils figurent côte à côte, et le disciple dit au maître : « Seigneur, c'est vous, je vous reconnais ». Pas une seule de ces images livides, labourées de larges sillons noirs, où ne monte une promesse de résurrection. Ailleurs encore l'amertume de Rouault s'est atténuée, par exemple, dans l'« Homo homini lupus », où cependant il nous montre un pendu, et sur le visage de l'« apprenti ouvrier » dont l'intense mélancolie n'est pas, pour autant, d'un révolté.

1940 approche. On croirait que les paroxysmes de la souffrance éclairent davantage l'artiste sur les raisons de nos maux et finissent en plus vives consolations, en certitudes plus paisibles. L'or de la lumière et les fleurs vont éclater sur les toiles de Rouault. Au Christ sanglant Véronique s'est substituée, offrant, sous sa mantille bleue comme les vitraux de Chartres, la tendresse qui adoucit la peine de Dieu. Les clowns ont des airs réjouis ou franchement comiques. Le peintre vieilli exulte et clame son bonheur en amas de couleurs claires.

Accusation, pitié, joie, telles sont les étapes de ce génie qui explora le mystère de la souffrance humaine. On peut dire littéralement que son œuvre partit des ténèbres et parvient au soleil.

Nous n'avons guère parlé que des thèmes psychologiques. Rouault en use avec le talent de synthèse qui signale les plus grands; il crée des types et atteint à l'universel. Le paysage lui est aussi familier. On y remarque, comme dans ses tableaux à personnages, la progression de la tristesse à la paix.

Cherchant surtout les enrichissements que Rouault apporte dans notre vie religieuse et morale, nous ne voudrons pas insister sur sa technique. Notons seulement qu'il résume Cézanne et les expressionnistes. Il emprunte à l'un le goût du volume, de l'ensemble, aux autres le sens des réalités intérieures et du drame. Elève d'un verrier, peintre, graveur et céramiste, il tend à mêler les domaines de l'esthétique. Ses tableaux ressemblent à des vitraux, parfois à des mosaïques. Mais sa production appartient aux arts plastiques majeurs, par la puissance schématique du dessin, par le jeu et la force des couleurs.

Encore une fois, nous lui demandons principalement dans nos pages la solution que cet admirable chrétien donne aux doutes angoissants de nos contemporains. Il a partagé, compris, guéri toutes nos misères : misère de l'homme sans Dieu; misère de l'ouvrier des usines et des faubourgs; misère du soldat, du pauvre, écrasés par la guerre. Toute son œuvre affirme que l'unique chemin conduisant la douleur au triomphe est celui de la Croix.

*
* *

Rouault est présent à Assy. Ce village alpestre, connu auparavant pour ses sanatoriums, s'est acquis par son église neuve une autre sorte de célébrité. Il y a une quinzaine d'années, à l'instigation du chanoine Devémy s'élevèrent les nefs trapues que couvrirait un toit de chalet savoyard et que flanquerait un rude clocher. Les colonnes sont de pierre brute; le plafond et le mobilier, de chêne géométriquement découpé. Tout cela convient à la montagne.

Pour orner la paroisse des malades, Rouault envoya le vitrail du « Christ aux outrages ». Croyants et incroyants lui emboîtèrent le pas, et tout l'art contemporain s'est donné rendez-vous à Assy. Depuis longtemps, on n'avait plus vu concourir ainsi la diversité des techniques, l'architecture, comme il se doit, présidant à leur réunion. Un dominicain, le R. P. Couturier, fournit les directives théologiques aux différentes collaborations.

Léger et Lurçat, d'opinion matérialiste, ont pris une part considérable dans la décoration d'Assy. Léger a pourvu la façade d'une immense mosaïque qui resplendit, la nuit encore, à la lumière électrique. Autour de la Vierge, rayonnent des étendards aux teintes vives, portant chacun un emblème marial : Tour de David, Jardin fermé... Au-dessus du chœur, Lurçat a déployé une tapisserie grandiose dont l'Apocalypse lui prêta le motif : le dragon surgissant de l'ombre pour attaquer la Mère de Dieu, revêtue de soleil. Car l'église d'Assy est consacrée à Notre-Dame. Faut-il déplorer que les athées aient travaillé pour elle?

Les verrières de Bazaine nous emmènent au sein d'un monde irréel où l'on identifie malaisément David et Cécile dans une trame de bandes colorées qui font songer aux cordes d'une lyre.

La controverse est née surtout à propos du crucifix. L'auteur, Germaine Richier, se rappelant les textes liturgiques qui chantent l'arbre de la Croix, a confondu le bois et celui qu'il soutient. Le Christ a reçu la forme d'un tronc délabré. L'œuvre peut plaire aux initiés, aux fervents de la nouvelle esthétique; elle déconcerterait les autres. Les objets du culte doivent aider la prière d'une communauté. Condamné, le crucifix de G. Richier a quitté l'église d'Assy.

*
* *

Comme Assy, Vence, la méditerranéenne, est un haut lieu de l'art religieux moderne. Mais ici, pour la chapelle de ses voisines, les sœurs dominicaines, le peintre Matisse a tout ordonné et réalisé sans d'autres secours que celui de l'artisanat local. L'extérieur : maçonnerie plâtrée, tuiles rouges, mince croix de fer forgé, ne peut nous arrêter longuement. La sobriété de l'intérieur est plus riche et réclame plus d'attention. Une impression de rythme, d'harmonie émane de la vue générale et du détail. Des oppositions essentielles jouent et se fondent. Les pleins et les creux se répondent, car les baies font face à des parois sans ouvertures.

Puis ce sont les couleurs dont on a savamment mesuré l'équilibre. Les verres chatoyants contrastent avec les carreaux blancs des murs. Dans les vitraux eux-mêmes s'allient un « bleu outremer », un « vert bouteille », un « jaune citron », et des dessins noirs traversent la clarté des céramiques. Matisse a prévu jusqu'à l'effet des costumes religieux, des voiles sombres sur les scapulaires lumineux. Il a voulu la fusion de l'art et de la réalité. Donc il a pris aussi les tons des verrières, dans la nature provençale, à son ciel et à ses cactus. Le vert et le bleu translucides, le jaune opaque de ces vitrages ouvrent et ferment tour à tour l'univers environnant qui doit être tantôt proche, tantôt lointain pour l'art comme pour la prière.

De leur côté, les lignes obéissent à une symétrie. Les masses de l'autel, les hauteurs des chandeliers, les courbes des sièges : tout est calculé, gradué.

Lorsque l'ornement devient sujet et représentation, il ne s'agit que de suggestions et de contours. Dans la Vierge, dans le Saint Dominique, les courbes s'apparient, les droites forment groupe. Calme sur les deux autres panneaux, le trait est brisé, tourmenté, quand il rend l'image de la Passion, des quatorze moments dont la Croix fait le centre.

Quelques couleurs nettes et des esquisses, voilà le dénuement, la simplicité auxquels aboutissent l'expérience de vie et les recherches esthétiques d'un de nos peintres les plus fameux. L'affaiblissement physique, la charité d'une garde-malade ont guidé le maître sur la route du Calvaire. Celui qui fut le champion de l'exubérant fauvisme et qui créa pour les Etats-Unis la fresque de « la Danse » aux rondes frénétiques, achève sa contemplation avec les moniales, là où se touchent le sensible et l'immatériel. A l'oraison de combler les vides de ses schémas, de ses visages dont il n'a tracé que l'ovale. L'art se résout au rôle de signe. Il donne le branle aux âmes qu'emportent ensuite leurs propres ailes ou le vol de la grâce.

*
* *

Dans un livre très répandu que les dernières éditions intitulent « Les voix du silence », Malraux a bien défini l'art moderne. Nos sculpteurs et nos peintres ont cessé d'imiter ou d'idéaliser, de reproduire ou d'embellir la réalité. Ils veulent plutôt la symboliser, la reconstruire personnellement et aider le spectateur à la reconstruire aussi pour lui-même.

L'esthétique d'aujourd'hui vise encore à déterminer rigoureusement et à séparer les différentes techniques. C'est pourquoi la peinture, par exemple, renonce au volume, à la troisième dimension.

Autre caractéristique : le souci de vérité, de simplicité qui hante l'artiste. De là le succès des œuvres les plus anciennes, les plus primitives : graffiti des cavernes, fétiches, fresques et portails romans. De là souvent, chez nos contemporains, un dépouillement linéaire, un air de naïveté.

Enfin le tragique, que les circonstances ont imposé à la vie, est un leitmotiv privilégié de l'art. Mais les modernes l'expriment par des moyens originaux. La Renaissance et la Contre-Réforme imaginaient la souffrance sous les dehors

d'une beauté sereine ou d'une emphase théâtrale qui, toutes deux, la niaient en la transfigurant. Pour rendre l'espérance à l'homme des deux guerres, il faut d'abord ne rien rabattre de ce qu'il a réellement enduré. Il faut lui montrer que le Christ a souffert autant et davantage, mais que sa douleur même fut le principe de sa résurrection.

Blâmons, comme toutes les outrances, l'excès — favorisé par un abus de liberté, général à notre époque — de tendances légitimes et saines : usage du symbole poussé jusqu'à l'idéogramme; de la peinture pure, jusqu'au chromo; de la spontanéité, jusqu'à l'infantilisme; du tragique, jusqu'à la hideur. Laissons cependant l'art d'aujourd'hui suivre ses vraies destinées, Rouault et les maîtres d'Assy, de Vence, traduire en formes plastiques, capables d'émouvoir notre temps, les leçons chrétiennes, surtout celle de la Croix. Et puissent-ils être les semeurs de nouvelles cathédrales [1] !

A. Wankenne, S. J.

---

1. Nous croyons être utile à nos lecteurs en leur remettant sous les yeux la page de l'Encyclique « Mediator Dei » (1947) relative à l'art moderne :

« Les œuvres modernes les mieux harmonisées avec les matériaux servant aujourd'hui à les composer ne doivent pas être méprisées et rejetées en bloc, de parti pris; mais, tout en évitant, avec un sage esprit de mesure, d'une part les excès du « réalisme » et de l'autre ceux du « symbolisme », comme on les appelle, et tout en tenant compte des exigences de la communauté chrétienne plutôt que du jugement et du goût personnel des artistes, il importe extrêmement de laisser le champ libre à l'art de notre temps, qui, soucieux du respect dû aux temples et aux rites sacrés, se met à leur service; de telle sorte que, lui aussi, puisse unir sa voix à l'admirable cantique chanté, dans les siècles passés, par les hommes de génie, à la gloire de la foi catholique. Nous ne pouvons cependant nous empêcher — c'est pour nous un devoir de conscience — de déplorer ou de réprouver ces images ou statues introduites récemment par quelques-uns, et qui semblent bien être une dépravation et une déformation de l'art véritable, en ce qu'elles répugnent parfois ouvertement à la beauté, à la réserve et à la piété, par le regrettable mépris qu'elles font de l'instinctif sentiment religieux; il faut absolument bannir ou expulser ces œuvres de nos églises, ainsi qu'« en général, tout ce qui n'est pas en conformité avec la sainteté du lieu (*C.I.C.*, can. 1178) ».

» Dans l'esprit et la ligne des directives pontificales, ayez grand soin, Vénérables Frères, d'éclairer et de diriger l'inspiration des artistes, auxquels sera confié à présent le soin de restaurer et de reconstruire tant d'églises atteintes ou détruites par les violences de la guerre; puissent-ils et veuillent-ils, s'inspirant de la religion, trouver le style le plus capable de s'adapter aux exigences du culte; il adviendra, de la sorte, fort heureusement, que les arts humains, semblant venir du ciel, resplendiront de lumière sereine et contribueront extrêmement au progrès de l'humaine civilisation, en même temps qu'à l'honneur de Dieu et à la sanctification des âmes. Puisqu'en toute vérité, les beaux-arts s'harmonisent avec la religion, dès lors qu'ils se comportent « en très nobles serviteurs du culte divin ».

(Traduction de *« la Documentation Catholique »*, 15 février 1948, col. 248).

Un remueur de masses : le Père Leppich, S. J.

Depuis quelques mois journaux et périodiques allemands, catholiques et autres, discutent le cas du Père Leppich. Son éloquence a « éclaté » comme une bombe et secoue les masses.

Le Père Leppich est un jeune Jésuite de 36 ans, originaire de Silésie; il a fait la guerre et fut prisonnier en Sibérie. On l'appelle le Père-ouvrier, « Arbeiter-Pater », aussi « le Père Rouge ».

Il a débuté dans la Ruhr, et parcourt maintenant toute l'Allemagne occidentale, de la Bavière jusqu'à la Sarre. Il emporte avec lui ses diffuseurs : car nulle part les églises ne parviennent à contenir les foules. A Munich, en octobre dernier, jusqu'à 15.000 personnes se pressaient autour de sa chaire : catholiques et protestants, moines et rabbins, croyants et athées, intellectuels, politiciens, prolétaires, tout y est; surtout les « gens du dehors ».

Le contraste avec le P. Lombardi est complet. Les deux traitent à peu près les mêmes sujets devant les mêmes auditoires. Mais chez le P. Leppich point d'onction : un langage âpre, rude, violent, virulent parfois, toujours combattif, agressif, ne ménageant ni personnes, ni partis, ni classes, ni programmes; appelant les choses et les gens par leur nom, avec une sincérité presque brutale. De mémoire d'homme on n'a pas entendu en Allemagne, dans la chaire, langage aussi direct et aussi concret.

Dans les grands centres, surtout ouvriers et industriels, il prêche tous les soirs, huit jours durant. La réplique est libre, chacun peut s'adresser à lui par lettre ou par billet. On n'y manque pas. Chaque soirée, pendant une vingtaine de minutes, il commence par répondre à ses interlocuteurs : bref, incisif, parfois narquois. Toutes les actualités y passent : y compris ses propres propos. Alors, après une courte pause, il entame son sujet : « La fabrique de l'homme nouveau » ou « Le manifeste communiste et le sermon sur la montagne »; tous les grands thèmes moraux, sociaux, familiaux de l'heure sont traités à la lumière de l'Evangile.

Sa diction est d'une technique consommée. Débutant paisiblement, il ne tarde guère à monter dans ses grandes orgues : il tonne, il fulmine. Puis tout à coup il se reprend, chuchote; exploitant à plein les ressources propres du micro et de la psychologie des foules harassées.

Bien qu'on le nomme le Père Rouge, il s'en prend surtout au communisme. Il connaît l'U.R.S.S. de première main ainsi que pas mal de ses auditeurs. « Le Bolchevisme veut ériger partout sa fabrique de l'homme nouveau. Les communistes sont partout d'accord, unis à travers l'Europe entière. Les francs-maçons eux aussi font front unique. Seuls ces Messieurs les Chrétiens peuvent se permettre le luxe de s'entre-déchirer... Le Manifeste marxiste n'est que haine et rancune; le Sermon sur la montagne est amour : choisissez! Les communistes veulent le sang de la vengeance : le Christ a offert son propre sang. Et vous, jeunes frères communistes, quelqu'entêtés que vous soyez, pour vous aussi il a versé son sang! »

Il fustige les malins, les cyniques souriants : « Les Pharisiens, c'est vous! Vous avez renié la foi dans vos âmes, et manquez de courage pour quitter l'Eglise : uniquement parce que vous voulez du curé à votre enterrement! Grâces à Dieu, il y a encore d'autres chrétiens, qui pratiquent une charité autrement révolutionnaire ».

Les politiciens de Bonn ne sont guère ménagés. « Je ne me fie pas à un ministre qui tous les soirs fait des heures supplémentaires avec sa secrétaire; nous

voulons voir des politiciens moralement nets! Foin de bavardages!... Si je me range d'emblée du côté des prolétaires, ce n'est pas snobisme de ma part : je m'imagine même imiter en cela le Christ ».

Les syndicats — les chrétiens comme les autres — reçoivent leur compte. « Où sont passés ces milliers de communistes allemands? La terre ne les a pas engloutis; le ciel ne les a pas accueillis non plus; alors, ils doivent se trouver dans vos syndicats! Malheur à vous, syndicalistes, si vous vous laissez envahir par l'esprit du Manifeste ». Il trouve d'ailleurs que les leaders syndicalistes se sont passablement embourgeoisés. « Vos secrétaires sont devenus trop rassis pour aller travailler à l'usine, et montrer la bonne voie aux ouvriers. Ici à Munich, c'est à peine si vous trouvez quelques vrais pionniers... Il vous manque l'inquiétude du Sermon sur la montagne, pour secourir les plus pauvres parmi les pauvres ».

Pourquoi l'Europe chrétienne tarde-t-elle à se réaliser? C'est que les chrétiens dorment et laissent les communistes seuls se démener. « Si tu saisis la hache pour enfoncer la tête de ton adversaire, je dois te dire : tu es une brute. Vouloir combattre le communisme à la bombe atomique, c'est exactement adopter l'esprit du Manifeste... D'autre part si vous comptez conquérir le monde avec vos reines de beauté, vous vous trompez fort! Il fut un temps où la Bavière faisait rayonner ses missionnaires; faites revenir l'esprit de sainteté! »

Les capitalistes, on le pense bien, ne sont pas oubliés. « Herr Direktor, votre salle de bain est plus spacieuse que la chambre unique dont dispose une famille de réfugiés de cinq personnes!... Pas de place pour réfugiés, Messieurs? Prenez garde : vous pourriez bien loger à Munich toute une division de cosaques! »

Les « petits bourgeois » sont servis à leur tour : « Ne vous laissez pas emporter par le bluff. Vous vous achetez un house-bar, tandis qu'un lit vous manque encore ».

Il n'y a pas jusqu'aux occupants qui ne soient vigoureusement pris à partie. « Le Bon Dieu installera un second Nuremberg, Messieurs les Américains! »

Pour sauver la famille et les mœurs, il en appelle passionnément aux législateurs, aux juges, aux médecins, aux prêtres. Il faut incessamment revoir la législation matrimoniale; elle est désastreuse; elle nous a ménagé un déluge de divorces.

On voit le genre. Au fond pas beaucoup de neuf; mais il y a la manière. On sent le témoin, l'homme qui a expérimenté jusque dans sa chair la misère humaine; le jeune révolutionnaire; l'orateur-né, impulsif, inspiré, soulevé, enivré parfois par son immense auditoire, au point de sembler se contredire à courte distance, faute de nuances.

Manifestement le P. Leppich a trouvé le genre, le ton, l'accent qui prend en ce moment les foules allemandes. Ce genre est-il acceptable, recommandable, vraiment efficace, évangélique?

Les appréciations sont de fait extrêmement divergentes. Tous reconnaissent dans le P. Leppich un des plus puissants orateurs que l'Allemagne ait jamais connus. Son emprise sur les masses est irrésistible; l'effet immédiat est foudroyant. Tous se sentent touchés, atteints. A la sortie les discussions s'engagent. Tout le monde est « pour », même ceux qui s'opposent farouchement entre eux. C'est que chacun retient ce qui flatte son amour-propre, ses rancunes, voire ses haines. Il paraît peu vraisemblable que les auditeurs s'en reviennent contrits et convertis, décidés à devenir meilleurs, à pardonner. On se sert du témoignage du Père Leppich pour s'en prendre à ses adversaires politiques, sociaux ou autres. Les radicaux en général sont les plus enthousiastes.

Demeure cependant le fait que ce prêtre catholique parvient à attirer et à remuer des masses jusqu'ici amorphes et inertes, à labourer l'opinion, à rendre à l'Eglise son prestige aux yeux des jeunes et des gens du dehors, à se faire écouter par les pires adversaires. A travers les paradoxes et les invectives, c'est

la doctrine chrétienne qui est lancée parmi des foules que depuis longtemps elle n'atteignait plus, même indirectement, et qui fait d'un prêtre catholique « son homme ».

Ce genre, nouveau en Allemagne (et qu'on n'imaginait plus depuis 1933) n'est certes pas sans dangers. Il ne suffit pas de soulever les masses, il faut encore et surtout les diriger. Un mouvement n'est jamais un but : il sert à l'atteindre : il faut mener ces masses au Christ et à l'Eglise. Y réussira-t-il? Il faudra voir. En tout cas le P. Leppich est parvenu à ramener le Christ et l'Eglise parmi les foules : c'est déjà quelque chose, et c'est même beaucoup. N'est-ce pas le premier mouvement indispensable pour ramener les foules au Christ?

Ainsi, en ce moment, se poursuivent les discussions au sujet du jeune jésuite. Ulrich Megerle semble le mieux résumer le débat par cette double question : « Sans la grâce de Dieu, le Père Lombardi n'atteint rien; mais qui sait si la grâce n'est pas avec lui? Sans cette grâce le Père Leppich fera du gâchis; mais qui sait si la grâce n'est pas avec lui aussi? »

L. ARTS, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Deux discours, que le Saint-Père lui-même a étroitement rattachés l'un à l'autre, ont traité de la conscience chrétienne, mise en péril par une morale qui se présente comme nouvelle. Nous les résumons en citant beaucoup plus longuement le second. Les sous-titres, sauf ceux que nous mettons entre parenthèses, viennent du texte original.

Radiomessage de S.S. Pie XII à la clôture de la « Journée de la famille » italienne, le dimanche 23 mars 1952 : La conscience chrétienne objet de l'éducation. — (*Osservatore Romano*, 24-25 mars 1952).

Dans le cadre de l'éducation générale, grave devoir des parents, qui a pour but le développement complet, humain et chrétien, de l'enfant, le Saint-Père veut parler « de ce qu'il y a de plus profond et de plus intérieur dans l'homme : sa conscience ». Il y est amené « par le fait que certains courants de pensée moderne commencent à en altérer le concept et à en combattre la valeur ».

I. *Le problème de l'éducation des consciences.* « La conscience est comme le noyau le plus intime et le plus secret de l'homme. C'est là qu'il se réfugie avec ses facultés spirituelles dans une solitude absolue : seul avec soi-même, ou mieux avec Dieu et avec soi-même, car dans la conscience résonne la voix de Dieu. C'est là qu'il se décide pour le bien ou pour le mal ; c'est là qu'il choisit entre la route de la victoire et celle de la défaite. Même s'il le voulait, l'homme ne réussirait pas à s'en libérer. Avec elle, qu'elle l'approuve ou qu'elle le condamne, il parcourra tout le chemin de sa vie, et c'est encore avec elle, avec son témoignage véridique et incorruptible, qu'il se présentera au jugement de Dieu. La conscience est donc, pour user d'une image aussi antique que juste, un ἄδυτον, un sanctuaire, au seuil duquel tous doivent s'arrêter, même le père et la mère quand il s'agit d'un enfant. Seul le prêtre y pénètre en médecin des âmes et ministre du sacrement de pénitence. Et la conscience ne cesse pas pour cela d'être un sanctuaire celé, dont Dieu même cache le secret sous le sceau du plus sacré des silences. »

En quel sens pourra-t-on parler de l'éducation de la conscience ?

Essence de la conscience chrétienne. Le problème ainsi posé, le Saint-Père rappelle, pour le résoudre, qu'à l'homme ignorant et faible, le Christ a révélé sa vérité, c'est-à-dire, quand il s'agit de la pratique, ses commandements et conféré sa grâce. Or c'est la conscience qui doit percevoir et faire choisir dans les cas particuliers les actes conformes à la volonté divine. « Elle est l'écho fidèle, le pur reflet de la règle divine des actions humaines ». D'où il suit que, chez le chrétien, la conscience ne peut être que la traduction personnelle de la loi du Christ, en vue d'une action morale.

L'éducation de la conscience consiste donc à révéler à l'enfant, au jeune, la volonté du Christ et à agir sur leur âme, autant que cela peut se faire du dehors, pour les amener à l'exécuter fidèlement.

II. *Sources de l'éducation de la conscience.* Ce sont « la loi écrite dans le cœur ou loi naturelle et les vérités et préceptes de la révélation surnaturelle ». Or Jésus a confié tout cet ensemble, « comme le trésor moral de l'humanité », à l'Eglise, pour qu'elle l'enseigne d'âge en âge, exempt de toute erreur.

III. *Erreurs dans la formation et l'éducation de la conscience chrétienne : la prétendue revision des normes morales.*

a) Il faudrait les libérer « de la surveillance étroite et opprimante de l'Eglise », « des subtilités et des sophismes de la méthode casuistique » et ramener la morale à « sa forme originelle et à la détermination de la conscience individuelle ».

Le vice capital de cette « morale nouvelle », c'est donc de détourner la conscience de sa vraie voie qui est le Christ. Or la Révélation du Christ est confiée à l'Eglise et non aux consciences individuelles. « L'autonomie individualiste », que l'on voudrait conférer à la conscience, la « soustrait donc à son climat naturel » et ne peut produire que des « fruits vénéneux » : on les reconnaîtra sans peine, affirme le Saint-Père — et il faut noter ce critère — « en les comparant avec certaines caractéristiques de la vie et de la perfection chrétiennes traditionnelles, dont l'excellence est démontrée par les œuvres incomparables des Saints ».

b) La « nouvelle morale » critique aussi la forme des enseignements de l'Eglise en disant qu'« au lieu de susciter la loi de la liberté humaine et de l'amour et d'y insister en tant que juste stimulant de la vie morale, elle s'appuie en revanche pour ainsi dire exclusivement et avec une rigidité excessive, sur la fermeté et l'intransigeance des lois morales chrétiennes, en recourant souvent à ces « vous êtes obligés », « il n'est pas permis », qui ont trop le ton d'une pédanterie avilissante ».

IV. *Les préceptes moraux de l'Eglise pour l'éducation de la conscience dans la vie personnelle.* Répondant à la dernière objection de la « nouvelle morale », le Saint-Père affirme que l'Eglise veut expressément introduire le chrétien dans les infinies richesses de la foi et de la grâce « d'une manière persuasive, de façon qu'il se sente incliné à les pénétrer profondément ».

« Cependant elle ne peut s'abstenir d'avertir les fidèles que ces richesses ne peuvent être acquises et conservées qu'au prix d'obligations morales précises. » La volonté de Dieu doit être observée. Le Christ a parlé de la « porte étroite » et de la « voie resserrée », qui conduit à la vie. « Il a fixé comme pierre de touche et marque distinctive de l'amour envers lui l'observation des commandements. » Pour l'imiter, il faut se renoncer et porter sa croix. Il faut être prêt à tout laisser... Saint Paul a parlé de même... « De telle sorte que l'accusation de dureté opprimante, opposée à l'Eglise par la « nouvelle morale », va en réalité atteindre en premier lieu la personne adorable du Christ lui-même. »

(*Application au précepte de la chasteté.*) Comme dans le discours du 29 octobre 1951, au sujet de la morale conjugale (*N.R.Th.*, 1952, pp. 70-80), le Saint-Père déclare aujourd'hui « aux éducateurs et à la jeunesse même : le commandement divin de la pureté de l'âme et du corps vaut sans aucune diminution pour la jeunesse d'aujourd'hui. Elle aussi a le devoir moral et, avec l'aide de la grâce, la possibilité de se conserver pure. Nous repoussons donc comme erronée l'affirmation de ceux qui considèrent comme inévitables les chutes dans les années de la puberté, chutes qui, de cette façon, ne mériteraient pas qu'on en fasse grand cas, comme si elles n'étaient pas des fautes graves, pour la raison, ajoutent-ils, qu'ordinairement la passion enlève la liberté nécessaire pour qu'un acte soit moralement imputable. Au contraire, c'est une norme obligatoire et sage que l'éducateur, sans manquer de représenter aux jeunes les nobles beautés de la pureté, de façon à la faire aimer et désirer en elle-même, inculque

toutefois clairement le commandement comme tel dans toute sa gravité et son importance de précepte divin. Il incitera ainsi les jeunes à éviter les occasions prochaines, les fortifiera dans la lutte, dont il ne cachera pas la rigueur, il raidira leur courage pour embrasser les sacrifices que la vertu exige, il les exhortera à persévérer et à ne pas tomber dans le péril de déposer les armes dès les débuts et de succomber sans résistance aux habitudes perverses. »

V. *Préceptes pour l'éducation de la conscience dans la vie publique.* Le Saint-Père concède aux sciences, à l'art, à la politique, une certaine autonomie quant à la méthode propre de chaque activité humaine et quant à la légitime séparation des diverses disciplines. Mais la séparation des méthodes ne doit pas signifier que le savant, l'artiste, le politicien « soient libérés de toute préoccupation morale dans l'exercice de leur activité... La séparation nette et théorique n'a pas de sens dans la vie, qui est toujours une synthèse, puisque le sujet unique de toute espèce d'activités est le même homme »... Or dans l'homme pécheur, l'autonomie théorique vis-à-vis de la morale devient en pratique « rébellion contre la morale ». Il n'y a pas là restriction de la vraie liberté humaine, ni intrusion dans la compétence de l'Etat, mais une assurance contre les erreurs et les abus, dont la morale chrétienne, correctement appliquée, peut protéger. Cette vérité doit être enseignée aux jeunes en famille et à l'école, par leurs éducateurs.

VI. *Exhortation finale.* (*La vraie morale* :) Devant les grands dangers qui menacent la conscience chrétienne, « éduquez vos enfants, demande le Saint-Père, avec ténacité et persévérance. Eduquez-les à la crainte comme à l'amour de Dieu. Eduquez-les à l'amour du vrai ».

(*L'idée vraie de la liberté* :) « Imprimez dans la conscience des jeunes le pur concept de la liberté, de la vraie liberté, digne et caractéristique d'une créature faite à l'image de Dieu. Elle est bien autre chose que dissolution et déchaînement. Elle est, au contraire, une capacité éprouvée pour le bien : elle est ce qui se décide par soi-même à vouloir le bien et à l'accomplir (cfr *Gal.*, V, 13). Elle est la maîtrise sur les facultés, les instincts, les événements. »

Eduquez-les *à la prière,* formez-les à recourir aux sacrements de pénitence et d'eucharistie... « Ainsi pourront-ils se donner à cette haute réalisation de soi, qui sera leur honneur : Mettre le Christ en acte dans leur vie ».

Le Saint-Père exhorte alors tous les chrétiens à l'union pour le but suprême : la diffusion du règne du Christ sur la terre.

Discours de S.S. Pie XII au Congrès de la Fédération mondiale des Jeunesses féminines catholiques, en date du 18 avril 1952. — (*Osservatore Romano,* 19 avril 1952).

Après les premières salutations et le rappel du thème du Congrès d'après le mémoire imprimé, « La Foi des Jeunes, problème de notre temps », présenté auparavant par la Présidente internationale, Mademoiselle Christine de Hemptinne, le Saint-Père annonce son intention de reprendre le sujet de son Radiomessage du 23 mars dernier, sur la « nouvelle conception de la morale chrétienqu'on a appelé ailleurs « Situationsethik, morale de situation. »

I. *Une nouvelle conception de la loi morale.* « On pourrait la qualifier d'« existentialisme éthique », d'« actualisme éthique », d'« individualisme éthique », entendus au sens restrictif que Nous allons dire et tels qu'on les trouve dans ce qu'on a appelé ailleurs « Situationsethik, morale de situation ».

La « morale de situation ». Son signe distinctif. « Le signe distinctif de cette morale est qu'elle ne se base point en effet sur les lois morales universelles, comme par exemple sur les Dix commandements, mais sur les conditions ou

circonstances réelles et concrètes, dans lesquelles on doit agir et selon lesquelles la conscience individuelle a à juger et à choisir. Cet état de chose est unique et vaut une seule fois pour toute action humaine. C'est pourquoi la décision de la conscience, affirment les tenants de cette éthique, ne peut être commandée par les idées, les principes et les lois universelles.

» La foi chrétienne base ses exigences morales sur la connaissance des vérités *essentielles* et de leurs relations; ainsi fait saint Paul dans l'Epître aux Romains (I, 19-21) pour la religion comme telle, soit chrétienne, soit antérieure au christianisme : à partir de la création, dit l'Apôtre, l'homme entrevoit et saisit en quelque sorte le Créateur, sa puissance éternelle et sa divinité, et cela avec une telle évidence qu'il se sait et se sent obligé à reconnaître Dieu et à lui rendre un culte, de sorte que négliger ce culte ou le pervertir dans l'idolâtrie est gravement coupable pour tous et dans tous les temps.

» Ce n'est point ce que dit l'éthique dont Nous parlons. Elle ne nie pas, sans plus, les principes et les préceptes moraux généraux (bien que parfois elle s'approche fort d'une semblable négation), mais elle les déplace du centre vers l'extrême périphérie. Il peut arriver que souvent la décision de la conscience leur corresponde. Mais ils ne sont pas pour ainsi dire une collection de prémisses, desquelles la conscience tire les conséquences logiques dans le cas particulier, le cas d'« une fois ». Non pas! Au centre se trouve le bien qu'il faut actuer ou conserver en sa valeur réelle et individuelle; par exemple, dans le domaine de la foi, le rapport personnel qui nous lie à Dieu. Si la conscience sérieusement formée décidait que l'abandon de la foi catholique et l'adhésion à une autre confession mène plus près de Dieu, cette démarche se trouverait « justifiée », même si généralement elle est qualifiée de « défection dans la foi ». Ou encore dans le domaine de la moralité, le don de soi corporel et spirituel entre jeunes gens; ici la conscience sérieusement formée déciderait qu'à raison de la sincère inclination mutuelle conviennent les privautés du corps et des sens, et celles-ci, bien qu'admissibles seulement entre époux, deviendraient manifestations permises.

» La conscience ouverte d'aujourd'hui déciderait ainsi, parce que de la hiérarchie des valeurs elle tire ce principe que les valeurs de personnalité, étant les plus hautes, pourraient se servir des valeurs inférieures du corps et des sens ou bien les écarter selon que le suggère chaque situation. On a bien avec insistance prétendu que, justement d'après ce principe, en matière de droit des époux, il faudrait, en cas de conflit, laisser à la conscience sérieuse et droite des conjoints, selon les exigences des situations concrètes, la faculté de rendre directement impossible la réalisation des valeurs biologiques, au profit des valeurs de personnalité.

» Des jugements de conscience de cette nature, si contraires qu'ils semblent au premier abord aux préceptes divins, vaudraient cependant devant Dieu, parce que, dit-on, la conscience sincère sérieusement formée prime devant Dieu même le « précepte » et la « loi ».

» Une telle décision est donc « active » et « productrice », non « passive » et « réceptrice » de la décision de la loi, que Dieu a écrite dans le cœur de chacun, et moins encore de celle du Décalogue, que le doigt de Dieu a écrite sur des tables de pierre, à charge pour l'autorité humaine de le promulguer et de le conserver. »

La « nouvelle morale » éminemment « individuelle ». « L'éthique nouvelle (adaptée aux circonstances), disent ses auteurs, est éminemment « individuelle ». Dans la détermination de conscience l'homme singulier se rencontre immédiatement avec Dieu et se décide devant Lui, sans l'intervention d'aucune loi, d'aucune autorité, d'aucune communauté, d'aucun culte ou confession, en rien et en aucune manière. Ici il y a seulement le *je* de l'homme et le *Je* du Dieu personnel; non du

Dieu de la loi, mais du Dieu Père, avec qui l'homme doit s'unir dans l'amour filial. Vue ainsi, la décision de conscience est donc un «risque» personnel, selon la connaissance et l'évaluation propres, en toute sincérité devant Dieu. Ces deux choses, l'intention droite et la réponse sincère sont ce que Dieu considère; l'action ne lui importe pas. De sorte que la réponse peut être d'échanger la foi catholique contre d'autres principes, de divorcer, d'interrompre la gestation, de refuser obéissance à l'autorité compétente dans la famille, dans l'Eglise, dans l'Etat et ainsi de suite.

» Tout cela conviendrait parfaitement à la condition de « majorité » de l'homme et, dans l'ordre chrétien, à la relation de filiation, qui, selon l'enseignement du Christ, nous fait prier « notre Père ». Cette vue personnelle épargne à l'homme de devoir à chaque instant mesurer si la décision à prendre correspond aux paragraphes de la loi ou aux canons des normes et règles abstraites; elle le préserve de l'hypocrisie d'une fidélité pharisaïque aux lois; elle le préserve tant du scrupule pathologique que de la légèreté ou du manque de conscience, parce qu'elle fait reposer sur le chrétien personnellement l'entière responsabilité devant Dieu. Ainsi parlent ceux qui prônent la « nouvelle morale ».

II. *Elle est en dehors de la foi et des principes catholiques.* « Sous cette forme expresse, l'éthique nouvelle est tellement en dehors de la foi et des principes catholiques, que même un enfant, s'il sait son catéchisme, s'en rendra compte et le sentira. Il n'est pas difficile de reconnaître comment le nouveau système moral dérive de l'existentialisme, qui, ou fait abstraction de Dieu, ou simplement le nie, et en tout cas remet l'homme à soi-même.

» Il peut se faire que les conditions présentes aient induit à tenter de transplanter cette « morale nouvelle » sur le terrain catholique, pour rendre plus supportables aux fidèles les difficultés de la vie chrétienne. De fait, à des millions d'entre eux sont demandés aujourd'hui, en un degré extraordinaire, fermeté, patience, constance et esprit de sacrifice, s'ils veulent demeurer intègres dans leur foi, soit sous les coups de la fortune, soit dans un milieu qui met à leur portée tout ce à quoi le cœur passionné aspire, tout ce qu'il désire. Or une telle tentative ne pourra jamais réussir. »

Les obligations fondamentales de la loi morale. « On demandera comment la loi morale, qui est universelle, peut suffire et même être contraignante dans un cas singulier, lequel en sa situation concrète est toujours unique et d'« une fois ». Elle le peut et elle le fait parce que justement, à cause de son universalité, la loi morale comprend nécessairement et « intentionnellement » tous les cas particuliers, dans lesquels ses concepts se vérifient. Et dans des cas très nombreux elle le fait avec une logique si concluante, que même la conscience du simple fidèle voit immédiatement et avec pleine certitude la décision à prendre.

» Ceci vaut spécialement des obligations négatives de la loi morale, de celles qui exigent un ne-pas-faire, un laisser-de-côté. Mais nullement de celles-là seules. Les obligations fondamentales de la loi morale se basent sur l'essence, la nature de l'homme et sur ses rapports essentiels, et valent donc partout où se retrouve l'homme; les obligations fondamentales de la loi chrétienne, pour autant qu'elles excèdent celles de la loi naturelle, se basent sur l'essence de l'ordre surnaturel, constitué par le divin Rédempteur. Des rapports essentiels entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'homme, entre les conjoints, entre les parents et les enfants, des rapports essentiels de communauté dans la famille, dans l'Eglise, dans l'Etat, il résulte entre autres choses, que la haine de Dieu, le blasphème, l'idolâtrie, la défection de la vraie foi, la négation de la foi, le parjure, l'homicide, le faux témoignage, la calomnie, l'adultère et la fornication, l'abus du mariage, le péché solitaire, le vol et la rapine, la soustraction de ce qui est nécessaire à la vie, la frustration du juste salaire (cfr Jac., V, 4),

l'accaparement des vivres de première nécessité et l'augmentation injustifiée des prix, la banqueroute frauduleuse, les manœuvres de spéculations injustes — tout cela est gravement interdit par le Législateur divin. Il n'y a pas à examiner. Quelle que soit la situation individuelle, il n'y a d'autre issue que d'obéir. »

(*Trois arguments*). « Du reste Nous opposons à l'« éthique de situation » trois considérations ou maximes. La première : Nous concédons que Dieu veut premièrement et toujours l'intention droite; mais celle-ci ne suffit pas. Il veut aussi l'œuvre bonne. Une autre : il n'est pas permis de faire le mal afin qu'il en résulte le bien (cfr *Rom.*, III, 8). Mais cette éthique agit — peut-être sans s'en rendre compte — d'après le principe que la fin sanctifie les moyens. La troisième : il peut y avoir des situations dans lesquelles l'homme et spécialement le chrétien ne saurait ignorer qu'il doit sacrifier tout, même sa vie, pour sauver son âme. Tous les martyrs nous le rappellent. Et ceux-ci sont fort nombreux en notre temps même. Mais la mère des Macchabées et ses fils, les saintes Perpétue et Félicité malgré leurs nouveaux-nés, Maria Goretti et des milliers d'autres, hommes et femmes, que l'Eglise vénère, auraient-ils donc, contre la « situation », inutilement ou même à tort, encouru la mort sanglante? Non certes, et ils sont, dans leur sang, les témoins les plus exprès de la vérité, contre la « nouvelle morale ».

III. *Le problème de la formation de la conscience.* « Là où il n'y a pas de normes absolument obligatoires, indépendantes de toutes circonstances ou éventualité, la « situation « d'une fois » en son unicité requiert, il est vrai, un examen attentif pour décider quelles sont les normes à appliquer en quelle manière. La morale catholique a toujours et abondamment traité ce problème de la formation de la propre conscience avec examen préalable des circonstances du cas à décider. Tout ce qu'elle enseigne offre une aide précieuse aux déterminations de conscience, tant théoriques que pratiques. Qu'il suffise de citer les exposés, non dépassés, de saint Thomas, sur la vertu cardinale de prudence et les vertus qui s'y rattachent (*S. Th., II° II°°*, q. 47-57). Son traité montre un sens de l'activité personnelle et de l'actualité, qui contient tout ce qu'il y a de juste et de positif dans « l'éthique selon la situation », tout en évitant ses confusions et déviations. Il suffira donc au moraliste moderne de continuer dans la même ligne, s'il veut approfondir de nouveaux problèmes.

» L'éducation chrétienne de la conscience est bien loin de négliger la personnalité, même celle de la jeune fille et de l'enfant, et de juguler son initiative. Car toute saine éducation vise à rendre l'éducateur peu à peu inutile et l'éduqué indépendant entre les justes limites. Et cela vaut aussi dans l'éducation de la conscience par Dieu et l'Eglise; son but est, comme dit l'Apôtre (*Eph.*, IV, 13; cfr IV, 14), « l'homme parfait à la mesure de la plénitude d'âge du Christ », donc l'homme majeur, qui a aussi le courage de la responsabilité.

» Il faut seulement que cette maturité se situe au juste plan! Jésus-Christ reste le Seigneur, le Chef et le Maître de chaque homme individuel, de tout âge et de tout état, par le moyen de son Eglise, en laquelle il continue d'agir. Le chrétien, pour sa part, doit assumer la grave et grande fonction de faire valoir dans sa vie personnelle, dans sa vie professionnelle et dans la vie sociale et publique, autant qu'il dépend de lui, la vérité, l'esprit et la loi du Christ. C'est cela la morale catholique, et elle laisse un vaste champ libre à l'initiative et à la responsabilité personnelle du chrétien. »

Les dangers pour la foi de la jeunesse. « Voilà ce que Nous voulions vous dire. Les dangers pour la foi de notre jeunesse sont aujourd'hui extraordinairement nombreux. Chacun le savait et le sait, mais votre mémoire est particulièrement instructif à ce sujet. Toutefois Nous pensons que peu de ces dangers sont aussi grands et lourds de conséquences que ceux que la « nouvelle morale » fait courir à la foi. Les égarements où conduisent de telles déformations et

de tels amollissements des devoirs moraux, lesquels découlent tout naturellement de la foi, mèneraient avec le temps à la corruption de la source même. Ainsi meurt la foi. »

IV. *Deux conclusions.* Des paroles qu'Il a prononcées, le Saint-Père tire deux directives à l'adresse de ses auditrices : Il recommande la foi *priante* et la fierté de la foi, prête à accepter qu'il en *coûte* quelque chose.

Enfin Il accorde la bénédiction apostolique à la Jeunesse catholique féminine internationale, à tous ses rameaux dans le monde entier, à tous ses membres.

R. C.

Discours de S.S. Pie XII, sur les grandes Œuvres missionnaires, en date du 28 avril 1952. — (*Osservatore Romano,* 30 avril 1952).

Le Saint-Père a reçu en audience les chefs de la S. Congrégation *de Propaganda Fide,* ainsi que des grandes Œuvres de la Propagation de la Foi, de Saint Pierre Apôtre pour le Clergé indigène, de l'Union missionnaire du Clergé, et le personnel de l'Agence internationale *Fides.* Dans son discours, Il a fait ressortir d'abord le caractère tout spirituel des Œuvres Pontificales missionnaires, bien démontré par la figure de saint François-Xavier mourant seul en face de la Chine impénétrable, par la « grande flamme d'amour » qui se dégage de son sacrifice; démontré aussi par les héroïques immolations des missionnaires de la Chine actuelle.

Il demande la prière ardente de toutes les forces spirituelles que représentent les Œuvres missionnaires de l'Eglise, spécialement celles des Prêtres de l'Union missionnaire du Clergé, « intercesseurs par excellence entre Dieu et leurs frères ».

Il demande de nombreuses vocations missionnaires, que suscitera l'Œuvre de la Propagation de la Foi et l'aide efficace pour la formation d'un Clergé indigène instruit et saint.

Il rappelle ses paroles de l'Encyclique missionnaire « *Evangelii praecones* » du 2 juin dernier : « Le zèle dépensé par le peuple chrétien pour la cause du salut des infidèles aboutit au merveilleux effet de raviver sa propre foi, et quand la ferveur pour les missions s'accroît, s'accroît également la piété ».

Il félicite enfin les collaborateurs de la Revue « *Euntes docete* », qui ont composé un commentaire soigné de l'Encyclique.

R. C.

Bibliographie

THEOLOGIE HISTORIQUE

Mélanges Jules Lebreton, I-II. Recherches de science religieuse, t. XXXIX, 2-4, avril-octobre 1951 et t. XL, 1-2, janvier-avril 1952. Paris, 15, rue Monsieur, 1951-1952, 25 × 17 cm., 480 et 480 p.

Celui qui a connu le R. P. Lebreton ne sera pas surpris de l'ampleur prise par les *Mélanges* qui viennent de lui être décernés. Deux gros volumes de 480 pages chacun apportent au maître respecté et vénéré les contributions de près de soixante-dix anciens élèves ou amis. De France l'hommage est venu unanime, manifestant bien par là l'influence étendue et profonde, que l'ancien professeur des Facultés catholiques de Paris a exercée pendant ses nombreuses années d'enseignement, de direction et d'activité littéraire, sur le développement et l'épanouissement de la science catholique française, en particulier dans le domaine de la théologie historique et de la patristique. A ces témoignages, d'autres encore se sont joints, apportant au jubilaire l'adhésion respectueuse et émue des nombreux amis et admirateurs de l'étranger. La *Nouvelle Revue Théologique,* qui a eu l'occasion de compter le R. P. Lebreton parmi ses collaborateurs et d'apprécier ses publications, s'associe pleinement aux félicitations et aux vœux qui lui ont été présentés. En annonçant les deux magnifiques volumes qui lui sont dédiés, nous prétendons bien dépasser notre modeste rôle de recenseur, et rejoindre d'intention et de cœur les sentiments intimes de tous ceux qui contribuèrent par leur collaboration au succès de cette manifestation.

Mais comment faire connaître à nos lecteurs en peu de lignes le contenu de ces 950 pages? Les contributions des *Mélanges Lebreton,* malgré leur nombre, manifestent une grande unité : Elles convergent pour la plupart vers le champ d'étude favori du P. Lebreton : Antiquité hellénistique, Exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, Origines chrétiennes et patristique, histoire ancienne de l'Eglise se partagent les trois quarts des articles. Les autres, une quinzaine en tout, s'occupent d'histoire du moyen âge, de théologie dogmatique et de spiritualité. L'ensemble reflète fort bien, et par les branches choisies et par la proportion des contributions accordées à chacune d'elles, ce que fut l'activité du P. Lebreton. Dans l'impossibilité de citer les noms de tous les collaborateurs, ne mentionnons ici que quelques-uns dont nous apprécions tout spécialement la présence, ceux des professeurs d'Université d'Etat, ou membres des grandes Ecoles et Académies de France, comme MM. Courcelle, Dain, Dumézil, Fliche, Marrou, Palanque, Zeiller. Le témoignage de ces savants laïcs, à la réputation solidement assise, montre non seulement que l'étude des origines chrétiennes conserve en France droit de cité même dans les Institutions officielles, mais qu'une harmonie féconde s'est établie entre elles et les établissements ecclésiastiques, pour promouvoir ce genre de recherches. Ne serait-on pas tenté de trouver, dans cette attitude mutuelle si accueillante, à peine concevable il y a cinquante ans, un des fruits les plus heureux du labeur de ceux qui, à l'instar du P. Lebreton et à son exemple, vouèrent leurs efforts à réaliser, sans rien renier des exigences de leur croyance, par un travail patient et persévérant, toujours probe et scrupuleusement adapté aux exigences de la science, une œuvre scientifique durable, commandant le respect de tous? Ch. Martin, S. I.

G. Th. Kennedy, O.M.I. — *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech : An Historico-Exegetical Investigation.* A Dissertation. Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred

Theology. Second Series, No. 63. Washington, The Catholic University of America Press, 1951, 23 × 15 cm., VI-154 p. Prix : 1,75 $.

Le titre de cette dissertation ne couvre pas exactement son contenu qui est bien plus largement conçu. Ce n'est pas seulement l'idée que saint Paul se faisait du sacerdoce de Melchisédech qui est soumise à l'analyse mais l'ensemble de la documentation biblique relative à ce personnage énigmatique de l'Ancien Testament, à savoir le chap. XIV, v. 18-20 de la Genèse, le ps. CIX, et le chap. VII de l'épître aux Hébreux. A quoi l'auteur a ajouté une enquête sur les vestiges que la tradition melchisédéchienne a laissés chez les Pères (ici c'est surtout le symbole du sacrifice eucharistique qui est souligné, tout comme d'ailleurs dans la tradition archéologique que l'auteur aurait pu signaler avec autant de raison), dans la vie de l'Eglise (l'hérésie melchisédéchienne) et aussi chez les Juifs. Bref, c'est bien plutôt une encyclopédie melchisédéchienne que l'auteur nous entr'ouvre, à base bien plus de description analytique que de synthèse doctrinale, et où la place faite à l'interprétation paulinienne est secondaire. Cette dissertation consciencieuse aurait donc peut-être gagné à être plus mûrie et plus ramassée dans sa présentation. Telle quelle, déjà, on la lira avec intérêt et profit. Ch. Martin, S. J.

TERTULLIANUS. — *Apologeticum* en andere geschriften uit Tertullianus' voormontanistischen tijd. Introduction, traduction et commentaire de Chr. MOHRMANN. Coll. Monumenta christiana. Bibliotheek van christelijke klassieken. 1re série : Geschriften van de kerkvaders, III. Utrecht, Het Spectrum, 1951, 21 × 13 cm., CXII-366 p.

Le troisième volume des *Monumenta christiana* (sur les premiers, cfr *N.R. Th.*, t. LXXII, 1950, p. 99 et 537) est consacré à Tertullien. L'introduction de cette édition est compacte tout autant que le commentaire qui accompagne le texte néerlandais. Les écrits de Tertullien traduits sont ceux de la période antérieure au passage au montanisme. Ils sont huit : *Apologeticum, De praescriptione haereticorum, Ad martyres, De spectaculis, De baptismo, De paenitentia, De patientia, Ad uxorem.* Les textes latins qui sont à la base de la traduction sont soit le Corpus de Vienne, soit les éditions de Borleffs, de Boulanger et de Bindley. L'auteur décrit rapidement dans son Introduction la situation religieuse en Afrique du Nord au tournant du IIIe siècle, le *curriculum vitae* de Tertullien lui-même. (Entre autres points examinés : Tertullien a-t-il été prêtre? Koch n'a pas prouvé qu'il ne l'avait pas été, et dès lors, le témoignage affirmatif de saint Jérôme peut garder sa valeur), l'expansion du christianisme à la même époque en Afrique, la constitution et la vie interne de ces Eglises, les réactions du paganisme, du judaïsme, du gnosticisme, du montanisme; enfin, du point de vue critique, l'histoire, passablement compliquée, du texte manuscrit et imprimé des œuvres de Tertullien (nos éditions reposent sur quatre collections des œuvres de Tertullien transmises respectivement dans le Corpus Trecense, le Corpus Masburense, actuellement représenté par l'édition de Gelenius de 1550, le Corpus Agobardinum, et le Corpus Cluniacense). En dernier lieu, Melle Mohrmann formule un certain nombre de considérations sur le caractère littéraire, la langue, le style, l'influence de Tertullien, qui, tout en étant le premier témoin de l'usage du latin chez les latins, n'est pas nécessairement le créateur de la langue latine des chrétiens, comme on le dit parfois d'une manière abusive. Ch. Martin, S. J.

TERTULLIAN. — *Treatises on marriage and remarriage.* To his wife. An exhortation to Chastity. Monogamy. Trad. W. P. LE SAINT, S.J. Coll. Ancient Christian Writers, No. 13. Westminster (Mar.), The Newman Press, 1951, 22 × 14 cm., VIII-196 p. Prix : 3 $.

Tandis que paraissait en traduction néerlandaise dans la collection *Monumenta christiana*, l'*Ad uxorem* de Tertullien, les *Ancient Christian Writers* l'offraient de leur côté à leurs lecteurs de langue anglaise. Cette édition, due

au R. P. W. P. Le Saint, professeur aux Facultés S. J. de West Baden College, est faite conformément aux règles usuelles de la collection : courte introduction, publication du texte, notes et commentaire abondants rejetés à la fin du volume. Elle est accompagnée de la publication de deux autres œuvres de Tertullien, le *De exhortatione castitatis* (écrit entre 204 et 212 selon toute vraisemblance, c'est-à-dire dans la période dite semi-montaniste) et le *De monogamia,* ce dernier portant nettement la marque de l'opposition définitive à l'Eglise. L'avantage de ces trois ouvrages est donc de montrer, dans un cas particulier, celui de la chasteté et du mariage, l'évolution graduelle de la mentalité de Tertullien. Les secondes noces, tolérées sans enthousiasme dans le premier ouvrage, sont prohibées dans le second, et considérées comme adultère dans le troisième. En plus de cette contribution commune qu'elles apportent à notre connaissance de la personnalité religieuse de Tertullien, ces œuvres offrent, en de nombreux points particuliers, des considérations opportunes, des expressions heureuses, ce que nous appellerions volontiers des « trouvailles », qu'on est toujours sûr de rencontrer chez cet écrivain de race et de tempérament. On ne se lassera jamais de répéter : Des Pères de l'Eglise, Tertullien demeure l'un des plus vivants et des plus captivants, l'un de ceux dont on ne ferme jamais un ouvrage sans en avoir retiré quelque profit, soit pour la pensée soit pour la manière heureuse de l'exprimer. Ch. Martin, S. J.

Clément d'Alexandrie. — *Les stromates.* Introd. de C. Mondésert, S. J. Trad. et notes de M. Caster. Coll. Sources chrétiennes, n° 30. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 180 p. Prix : 780 frs.

L'édition du premier livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie a fourni au P. Mondésert l'occasion de passer en revue une fois de plus, sous une forme succincte mais fort claire, les multiples problèmes que pose cet écrit. Ces problèmes surgissent déjà à propos de la signification exacte du titre généralement donné à l'ouvrage et attesté par Clément lui-même de *Stromates.* Plus grave est celui de la nature de l'écrit et de ses rapports avec le reste de l'œuvre de Clément, en particulier le Protreptique et le Pédagogue. Faudrait-il, par exemple, l'identifier, en tout ou en partie avec le troisième ouvrage de la trilogie que Clément annonçait sous le titre de Didascale? Le P. Mondésert a repris succinctement les avis énoncés jusqu'à présent, depuis de Faye : Wendland, Heussi, Prat, Munck, Lazzati, et assez récemment encore, Quastember, pour ne citer que les principaux. Aucune décision définitive ne paraît acquise à ce jour, et peut-être est-on plus éloigné qu'autrefois d'hypothétiques systématisations. Il n'est même nullement démontré que Clément ait écrit ou seulement envisagé d'écrire le Didascale; il y a lieu aussi pour comprendre la nature et la forme littéraire de l'ouvrage de tenir compte de divers éléments peut-être trop laissés dans l'ombre jusqu'à ce jour, entre autres, le caractère ésotérique de toute une partie de l'enseignement de Clément; enfin la chronologie et les rapports chronologiques des Stromates avec le Protreptique et le Pédagogue, ne paraissent pas davantage définitivement établis. En bref, nous restons toujours devant un problème non résolu. Cela n'enlève rien à l'intérêt des Stromates, et en particulier à ce premier livre qui traite des rapports entre la religion chrétienne et la philosophie humaine. C'est une pièce qu'on ne peut se passer de lire, si l'on veut prendre contact avec la personnalité philosophique, littéraire et religieuse de Clément, et l'excuse de n'en posséder aucune traduction française adéquate, est aujourd'hui sans valeur. L'érudition de Clément s'y décèle remarquable et sa familiarité avec les auteurs païens, presque déconcertante. Certes, l'apologiste moderne se gardera bien de le suivre en tous ses raisonnements et ses jugements. Il n'en est pas moins vrai que rarement intellectuel chrétien s'est promené avec autant d'aisance et d'assurance tranquille dans le monde des idées humaines, philosophiques et autres où plongeait son christianisme. Et cela moins de deux siècles après la transmission du message divin!

Ch. Martin, S. J.

F. Bertrand. — *Mystique de Jésus chez Origène.* Coll. Théologie, 23. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 158 p.

Ce livre nous révèle un Origène dont l'intimité avec la personne du Christ rejoint les sommets les plus assurés de la dévotion intense portée au Sauveur par le moyen âge chrétien (un saint Bernard, un saint François d'Assise, par exemple). C'est surtout dans l'interprétation des textes de l'Évangile que l'auteur a puisé les éléments de son tableau. A travers le sens littéral et historique des épisodes qu'il commente, sens qu'il ne nie pas, mais auquel il ne s'arrête guère, Origène saisit une mystique de l'intimité de l'âme, surtout de l'âme du parfait gnostique, avec la personne du Sauveur. « Chercher Jésus, venir à Jésus, s'approcher de lui, accueillir Jésus, le suivre, le saisir, le toucher » enfin, « reposer sur la poitrine de Jésus » sont autant d'étapes que franchit l'âme qui tend à la pleine connaissance et au parfait amour du Sauveur. Ces expressions sont trop fréquentes, trop réparties à travers l'œuvre entière d'Origène, pour qu'on ne soit pas forcé d'y reconnaître un trait fondamental de sa conception, pour ne pas dire de sa propre vie, spirituelle. Bien des textes cités par l'auteur sont purement et simplement admirables de fraîcheur, de simplicité et d'intimité surnaturelles (par exemple, Homélie in Lc XXXII; P.G., XII, 1883-1884). Cet Origène, nous aimerions que non seulement les patrologues et les historiens de l'ascétisme chrétien le cultivent, mais encore les nombreux prêtres, suffisamment versés dans la connaissance du christianisme antique pour en apprécier la valeur et les splendeurs. Ils apprendront à leur tour, au contact d'un livre comme celui-ci, à s'approcher de plus en plus de Jésus pour mieux l'étreindre et l'aimer. Ch. Martin, S. J.

ORIGÈNE. — *Homélies sur les Nombres.* Introd. et trad. de A. MÉHAT. Coll. Sources chrétiennes, n° 29. Paris, Edit. du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 570 p. Prix : 960 frs.

« Livre et du désert et de la migration, le Livre des Nombres est devenu, pour Origène, le livre des purifications qui font passer de degrés en degrés, le livre de la marche vers Dieu ». C'est par ces caractéristiques que l'auteur décrit dans son Introduction (p. 60) le recueil des *Homélies sur les Nombres* d'Origène qui nous est parvenu dans la version latine faite par Rufin, et dont pour la première fois M. Méhat nous offre une traduction française. C'est la perspective dans laquelle cette exégèse plus spirituelle que littérale doit être lue et étudiée si l'on veut en saisir la véritable originalité. Perspective fort semblable à celle à laquelle nous avait déjà accoutumé le P. Bertrand, dans son ouvrage *Mystique de Jésus chez Origène*, dont nous venons de donner connaissance à nos lecteurs. Des deux côtés : un Origène soucieux de vie spirituelle, parfaite, tendant à une conquête progressive du mystère et de l'intimité divine. Mais tandis que l'étude du P. Bertrand était basée avant tout sur les commentaires du Nouveau Testament, où la personne du Christ-Jésus apparaît à l'avant-plan, en suscitant chez le commentateur les accents de la plus authentique piété envers le divin Maître, les *Homélies sur les Nombres* restent davantage dans l'ordre théorique et nous décrivent plutôt la voie de la connaissance spirituelle qui conduit à l'union à Dieu. C'est la marche dans le désert, rapprochant d'étape en étape, de station en station, de la Terre promise, image fidèle de la conquête progressive, degré par degré, de la perfection qui nous fixera finalement en Dieu. S'ajoutant à ce que nous savions déjà par des ouvrages comme ceux de Völker, sur l'idéal de la perfection chez Origène, ces études mettent en un saisissant relief, non seulement la personnalité religieuse exceptionnelle d'Origène, mais encore le rôle de premier plan qu'il a exercé aux origines de l'ascétisme et de la mystique chrétienne. Ch. Martin, S. J.

P. NAUTIN, P.S.S. — *Homélies pascales.* I. *Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte.* Étude, édition et traduction. Coll. Sources chrétiennes, 27. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 20 × 13 cm., 204 p. Prix : 570 frs.

L'édition de l'homélie sur la fête de Pâques que M. Nautin a faite dans la collection *Sources chrétiennes* est neuve à beaucoup de points de vue, et répond à une véritable nécessité car le texte publié jusqu'à présent sous le nom de

saint Jean Chrysostome (Migne, P.G., LIX, 735-746) n'est pas satisfaisant. Le jugement à porter sur ce premier essai, plein de difficultés assurément, se nuance assez fortement selon que l'on considère l'édition du texte, la traduction et l'introduction. L'édition du texte est convenable dans son ensemble et marque un progrès très réel sur celle de Migne. C'est donc à ce texte-ci que l'on recourra désormais. La traduction ne pourra être employée sans vérification sur le texte et, en certains points, sans correction préliminaire de celui-ci. Quant à l'Introduction, on ne peut rien reprocher de sérieux à l'examen critique qui y est présenté de la tradition manuscrite. Pour ce qui est de la détermination de l'auteur de l'homélie et de la date de la pièce, le travail est à refaire. M. Nautin, tout en apportant des matériaux neufs, a ignoré ou mal interprété, nous semble-t-il, les relations de l'homélie avec la théologie, le culte des mystères, la liturgie, la philosophie, les genres littéraires qui s'y reflètent. La convergence de tous les indices qu'on relève dans ces domaines oriente inexorablement le critique vers le milieu ou même la première moitié du III^e^ siècle. C'est la date que nous conservons à cette homélie. Et si, comme par le passé, et quoi que nous aient fait dire certains auteurs ou critiques, nous continuons à douter que cette pièce soit d'Hippolyte, nous ne doutons pas que la pièce lui soit contemporaine ou presque et le plus vraisemblablement, du milieu romain.

Ch. Martin, S. J.

H. de Riedmatten, O.P. — *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e^ au IV^e^ siècle.* Coll. Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne, VI. Fribourg, Edit. St. Paul, 1952, 24 × 16 cm., 172 p. Prix : 7,50 frs.

L'intérêt de cette étude n'est pas uniquement centré sur Paul de Samosate. Comme le sous-titre *Etude sur la christologie du III^e^ au IV^e^ siècle* le souligne, son but, au moins son but lointain, est de pénétrer plus avant dans la conception christologique de l'Eglise à cette époque. C'est que les Actes du Concile d'Antioche de 268 qui condamna Paul, paraissent avoir affirmé que dans le Christ la divinité ne s'est unie qu'avec un corps, c'est-à-dire une humanité mutilée, incomplète. Ne serait-ce déjà pas là de l'apollinarisme avant le nom? L'enjeu est donc d'importance. Mais avant de répondre à une telle question, il faut résoudre un problème préliminaire que même les meilleurs travaux sur Paul de Samosate, ceux de Loofs et de Bardy, n'ont fait qu'effleurer : Quel crédit attacher à notre documentation, et tout particulièrement aux Actes et au dossier synodal de 268, tel que nous les livrent les fragments actuellement conservés et que l'auteur prend la peine de nous rassembler à nouveau en un corpus critiquement établi. Et faut-il considérer avec Schwartz comme non-authentique la *Lettre des six évêques*? L'étude porte donc essentiellement sur la valeur documentaire de notre information. Dans son enquête, le P. de Riedmatten se base surtout sur les renseignements fournis par Eusèbe de Césarée, Théodoret, ainsi que sur la doctrine christologique du IV^e^ siècle et en particulier des homéousiens, parti moins arianisant que « conservateur » et dont précisément Eusèbe de Césarée était un des représentants les plus en vue. Or ce parti s'appuie ouvertement, et principalement dans sa lutte contre Marcel d'Ancyre et de Photin, sur la doctrine christologique du concile d'Antioche, et, de plus, la sienne propre coïncide avec celle des fragments que nous avons conservés. Il paraît donc bien difficile devant ces témoignages et leur concordance doctrinale avec nos documents de nier l'authenticité des fragments conservés, du moins si on les considère dans leur ensemble. Une conclusion semblable s'impose en ce qui concerne la *Lettre des six évêques*... Et puisque aucun argument ne permet de controuver la valeur de cette documentation, il restera donc à en confronter la doctrine christologique avec celle de l'apollinarisme. Mais ceci est une autre question, que l'auteur a, momentanément du moins, laissée de côté. L'intérêt et l'importance de cette nouvelle confrontation n'échapperont à personne. Car elle montrera l'ambiance dans laquelle l'apollinarisme a pu naître, et dans quelle ligne exacte se marque son originalité.

Ch. Martin, S. J.

F. L. Cross. — *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Procatechesis and the five mystagogical catecheses.* Coll. Texts for students, 51. Londres, S.P.C.K., 1951, 19 × 13 cm., XLII-84 p. Prix : 12 sh. 6 d.

Excellente édition à l'usage des étudiants de la procatéchèse de saint Cyrille de Jérusalem et des cinq catéchèses mystagogiques que le Rev. Cross maintient sous le même nom, ne pouvant se résoudre à considérer comme définitivement acquise à ce jour leur attribution à Jean de Jérusalem, récemment prônée par Swaan et assez généralement suivie. Une traduction anglaise, assez ancienne déjà puisqu'elle date de R. W. Church, mais recommandable à plus d'un titre, suit la publication du texte grec. Dans son Introduction, modèle de concision, l'éditeur a rassemblé toute l'information susceptible d'accroître l'intelligence de son texte : situation de l'Eglise de Jérusalem, son rôle dans les luttes ariennes, et aussi tout particulièrement dans le développement liturgique du IV^e^ siècle, la personnalité de Cyrille, enfin, une brève analyse des catéchèses et leur apport exceptionnel pour l'étude des traditions liturgiques, sacramentaires et eucharistiques, de cette époque. L'utilisation de cette édition, très maniable et fort bien présentée, est en particulier tout indiquée pour les exercices pratiques des séminaires en théologie et liturgie. Ch. Martin, S. J.

J. C. M. Fruytier, S. J. — *Het woord* ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ *in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem.* Nimègue, Centrale Drukkerij, 1950, 24 × 16 cm., 196 p. Prix : 3,90 flor.

Le mot mysterium (μυστήριον) et ses apparentés (sacramentum, par exemple chez les latins) ont fréquemment fait l'objet d'analyses sémantiques soit sous forme de monographies limitées à un auteur, soit sous forme d'études plus vastes. Récemment encore, nous en signalions une à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 430). Son utilisation pour signifier les mystères païens et les mystères chrétiens, qu'il s'agisse de doctrine ou de liturgie, en particulier le sacrifice eucharistique et les sacrements, montre suffisamment l'intérêt de telles recherches. Le P. Fruytier a entrepris une étude de ce genre en l'appliquant aux Catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem, mais en prétendant bien faire de son étude une œuvre strictement philologique, menée selon les règles les plus rigoureuses de la linguistique, en particulier, telles qu'elles sont énoncées dans l'ouvrage de A. Reichling, *Het Woord* (1935). En particulier cette méthode vise non pas tant à donner les diverses significations qu'un mot a pu prendre qu'à rechercher avant tout du point de vue linguistique la signification fondamentale qui gît sur toutes les significations particulières. Il prend donc soin d'introduire son étude par une *Methodologie van het onderzoek* assez longue, assez compliquée aussi, où sont développés les principes et la méthode qu'il veut mettre en œuvre. Pour arriver à donner une idée de ce que les auditeurs de Cyrille devaient avoir dans l'esprit lorsqu'il commença à énoncer ce mot devant eux, il parcourt la variété des significations du mot depuis sa première apparition constatée (Héraclite) jusqu'à Athanase, s'efforçant d'y déceler la structure fondamentale de sa signification qu'il exprime par ces mots assez difficiles à traduire avec précision en notre langue « inwijdingsgelegenheid », « une affaire relative à l'initiation ». Ce n'est que dans la seconde moitié du volume (p. 97 à 186) que débute l'étude du mot dans les catéchèses (que l'auteur attribue en bloc, y compris les cinq mystagogiques, à Cyrille de Jérusalem). Sa conclusion est la suivante : Tous les cas montrent la structure générale de « contenu divin qui entre en contact avec ceux qu'on initie par le moyen d'une forme extérieure, laquelle à la fois communique et cache ce contenu » (p. 192). Il s'agit là, comme on le voit, d'une description fort nuancée, dont l'exactitude est fonction de la méthode et de l'analyse de multiples éléments. Je ne sais si tous les linguistes s'accorderont sur cette définition. Le travail dénote, en tout cas, un louable effort pour arriver à déterminer, par une méthode strictement philologique, la signification fondamentale du mot « mysterium » et quelle que soit l'adhésion que rencontreront ses conclusions, mérite notre considération. Ch. Martin, S. J.

MARIOLOGIE

E. Neubert. — *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'assomption.* Paris, Edit. Spes, 1951, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 385 frs franç.

Le singulier mérite de ce petit livre est de nous enseigner bien simplement un peu de théologie et de dogme sans aucune prétention scientifique. Cependant tout au long de ce texte clair et précis on reconnaît un esprit très averti des choses du dogme et des principes de théologie. Dans une première partie l'auteur nous parle de l'évolution du dogme, ses modalités, ses différents aspects, le rôle qu'y jouent le peuple des fidèles, la hiérarchie et les théologiens. Tout ce qu'il dit à propos du sens chrétien est vraiment excellent. Ceci est ensuite appliqué dans une seconde partie au dogme de l'Assomption avec la même discrétion et le même savoir. P. Fransen, S. J.

M. Galli. — *Maria des Erlösers Hohe Gefährtin.* Zurich, « Orientierung », 1951, 21 × 15 cm., 72 p. Prix : 18 frs b.

La revue « Orientierung » fondée après la guerre en Suisse est parvenue en peu de temps à s'imposer par la qualité de son information, l'actualité des problèmes présentés. Un de ses meilleurs rédacteurs rassemble dans cette brochure les différents articles qu'il a écrit sur le dogme de l'Assomption. Il ne veut pas tant ouvrir de nouveaux aperçus sur ce dogme, mais réunir en quelques pages tout ce qui a été dit sur cette question. Il écrit en plus pour des laïcs, aussi pour des protestants et incroyants. Nous croyons aussi que cette brochure appartient aux meilleures qui ont été écrites sur cette matière pour laïcs cultivés. Elle traite leurs problèmes et dans leur langue. Dans une première partie nous trouvons une explication précise de la signification religieuse de ce dogme et de son actualité. Une seconde explique les preuves qui ont dirigé le Magistère dans la définition du dogme. Une troisième partie est toute consacrée à cet « instinct de foi » que possède tout chrétien en unité avec l'Eglise entière. P. Fransen, S. J.

J. Tyciak. — *Magd und Königin.* Gedanken zur Teilname Mariens am Heilswerk Christi. Fribourg, Herder, 1950, 20 × 12 cm., 124 p. Prix : 3,80 marks.

L'importante affirmation de M. J. Scheeben d'après laquelle Marie est avant tout « le type et la racine même de l'Eglise » trouve pour l'instant, surtout en Allemagne, de multiples échos. D'ailleurs, en France, la Société française d'Etudes Mariales l'a prise pour thème de ses assises annuelles, et cela pour trois ans. On connaît la synthèse dogmatique d'O. Semmelroth, l'étude patristique de H. Rahner. Dans cette seconde édition notre auteur reprend fort heureusement la même idée sur un ton plus pastoral et parénétique. Un autre point de vue de l'auteur mérite notre attention. Il veut en même temps illustrer cette belle parole de Bérulle : « Quand nous parlons de Vous, ô Marie, nous parlons du Christ. » P. Fransen, S. J.

J. M. Díez-Alegría, S. I. — *La mediación de María en la entrega del hombre a Dios.* Extrait de *Manresa,* vol. XXIII, 1951, pp. 269-325, 24 × 17 cm.

Après avoir analysé avec précision et multiples nuances la doctrine plus commune de l'activité corédemptrice de la Vierge en tant que celle-ci reste médiate, l'auteur s'applique surtout à prouver son opinion, dont il défend avec prudence la probabilité. En effet, dans un sens très défini, il découvre dans cette même Corédemption de la Vierge un aspect immédiat. Dans l'oblation qu'elle fait de son Fils, la renonciation qu'elle accepte à ses droits maternels et

dans l'holocauste qu'elle offre de son martyre de compassion, le Christ a voulu l'associer à son œuvre de Rédemption éternelle et infinie. Cette activité peut être dite immédiate parce qu'elle procède immédiatement de Marie. Elle reste cependant toujours impliquée dans l'action rédemptrice du Christ en tant que Celui-ci désire avant tout l'accepter comme Médiatrice universelle.

P. Fransen, S. J.

L. Bouyer. — *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique.* Editions de Chevetogne, 1950, 19 × 12 cm., 40 p. Prix : 15 frs.

Composée pour répondre aux questions que pose aux orthodoxes le culte catholique rendu à la mère de Jésus, cette brochure renferme un bref mais remarquable exposé de la théologie mariale. Le culte privilégié que lui rendent les catholiques, s'explique par la place qu'occupe la Vierge dans les mystères de l'Incarnation et de l'Eglise : Marie est en toute réalité mère de Dieu et mère des hommes.

J. Delcuve, S. J.

P. Couturier, G. Schmied, M. Thurian, etc. — *Dialogue sur la Vierge.* Coll. Ronds points, 1. Paris, Vitte, 1951, 18 × 12 cm., 156 p. Prix : 270 frs franç.

Un esprit de respectueuse et de mutuelle compréhension a présidé à la composition de ce volume. Il est à la fois l'œuvre de protestants et de catholiques qui disent simplement ce qu'est pour eux la sainte Vierge. Certes tous les protestants ne pensent pas comme les auteurs de ces articles, mais leur pensée n'en sera pas moins une révélation et un sujet d'édification pour les catholiques. Sans doute trouveront-ils parfois « quelques interprétations du texte évangélique ou certaines expressions, comme par exemple « la justification du péché d'origine en Marie » qui ne donnent pas pleine satisfaction à la foi catholique ». Du moins verront-ils que la grâce du Christ travaille secrètement certains protestants, les orientant vers une connaissance plus exacte et un amour plus vrai de sa Mère.

J. Delcuve, S. J.

C. C. Martindale, S. J. — *The Message of Fatima.* Londres, Burns Oates & Washbourne, 1950, 22 × 15 cm., viii-184 p. Prix : 10 s. 6 d.

Les apparitions de Fatima ont provoqué, comme toutes celles qui précédèrent, une abondante littérature de propagande et de polémique. La presse mondiale s'en est emparée, plus soucieuse d'articles à sensation que d'objectivité. Aussi, des théologiens autorisés, parlant en leur nom personnel, ont-ils estimé utile de composer à l'intention du public chrétien des pays du nord de l'Europe, si éloignés des événements, des exposés clairs et succincts de tous les événements, rédigés *sine ira et studio* mais tenant compte des exigences les plus sévères de la critique. Déjà en 1945, le P. Ed. Dhanis rédigea dans ce but son étude « Bij de Verschijningen en het Geheim van Fatima. Een critische Bijdrage » (Bruges, De Kinkhoren, 1945), pour les chrétiens de langue néerlandaise. L'historien et théologien anglais bien connu, le P. Martindale, vient d'en faire autant pour ses compatriotes. Il a voulu leur présenter à la fois une synthèse et un commentaire. Son récit des événements, à la fois sobre et complet, s'appuie le plus possible sur les dépositions des témoins eux-mêmes. Il est entrecoupé de nombreux paragraphes dans lesquels l'auteur se hasarde à suggérer la solution des nombreuses difficultés. Comme on pouvait le prévoir, il le fait surtout d'un point de vue théologique et psychologique.

Ces commentaires ne recueilleront pas également l'assentiment du lecteur. En particulier, nous eussions préféré une interprétation moins édulcorée de la partie du message concernant la consécration de la Russie et sa conversion « automatique ». Mais il a raison lorsqu'il affirme que la prédiction des événements extraordinaires du 13 octobre 1917 est plus extraordinaire que les événements eux-mêmes. Au sujet de ces derniers, comme d'ailleurs de tous les signes atmosphériques et météorologiques racontés au cours de ce récit, l'auteur est

fort réservé dans son commentaire. Il remarque d'ailleurs à bon droit qu'ils ne forment pas une partie essentielle du Message de Fatima, dont il admet personnellement l'authenticité. R. Mols, S. J.

[A. Gits]. — *La dévotion à Notre-Dame de Basse-Wavre.* Basse-Wavre, 1951, 16 × 11 cm., 176 p.

J. Martin. — *Les origines du sanctuaire et du culte marial de Basse-Wavre,* extrait de *Le Folklore Brabançon,* mars 1951, 52 p.

Le célèbre sanctuaire marial de Basse-Wavre, bien connu de tous les habitants du Brabant Wallon a célébré l'an dernier un centenaire de sa fondation. La légende voudrait que ce soit le neuvième; certaine critique plus pointilleuse se contenterait du huitième. A cette occasion, le passé de Basse-Wavre est redevenu un sujet d'actualité. M. l'abbé Gits, auteur d'un « Précis historique de Notre-Dame de Basse-Wavre », a réédité les résultats de ses recherches sous la forme d'une publication populaire à l'usage des pèlerins. Les historiens de profession consulteront de préférence l'apparat critique que l'auteur a eu la sagesse de renvoyer à la fin de sa brochure. Et ils le compareront avec le tirage à part de M. Martin. Ils concluront en tout cas qu'il faut distinguer entre les origines de la « chapelle libre », celles d'un monastère de bénédictins dépendant d'Affligem, celles d'une église proprement dite dédiée à la Vierge, et celles d'une vénération spéciale accordée à Marie en ce lieu. Pour aucun de ces points les dates ne sont établies avec une précision rigoureuse. Il nous semble cependant, pour ce qui concerne le culte marial proprement dit, qu'un élément de datation doit être trouvé dans l'introduction des « reliques » mariales en Occident. Et nous pensons que la chronologie des croisades (en particulier de la seconde qui rapporta aussi en nos régions la relique du Saint-Sang) et la liste de ses participants seraient capables de fournir peut-être un élément de solution. R. Mols, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

H. V. P. Nunn. — *Christian Inscriptions.* Oxford, Blackwell; Eton, The Savile Press, 1951, 18 × 12 cm., 72 p. Prix : 3 sh.

Très bonne brochure de large vulgarisation à l'usage du public de langue anglaise ignorant le latin et le grec et n'ayant ni le temps ni les moyens de se familiariser avec les ouvrages spécialisés. Une introduction générale et une vue d'ensemble sur les inscriptions chrétiennes sont suivies d'un choix de textes accompagnés de leur traduction en anglais. Le choix s'est limité presque exclusivement aux textes originaires de Rome, surtout des catacombes. Les inscriptions funéraires des gens simples y voisinent avec celles des papes et des martyrs. On y retrouvera aussi les belles inscriptions du pape Damase empruntées pour la plupart aux anciennes « Syllogae ». Il manque malheureusement une table des matières. R. Mols, S. J.

G. Amari. — *Il concetto di storia in sant' Agostino.* Rome, Edizioni paoline, 1950, 21 × 15 cm., 214 p. Prix : 400 lires.

Il est de bon augure que cette première thèse de doctorat présentée à la Faculté d'Histoire ecclésiastique de l'Université Grégorienne ait été consacrée au plus important des anciens théoriciens catholiques de l'histoire. L'auteur divise son exposé en trois parties. La première rassemble les expressions qui, chez saint Augustin, servent à désigner l'objet même de l'histoire. Il fait remarquer que pour lui le mot histoire ne possède pas encore le sens bivalent, subjectif et objectif, qu'il a de nos jours. L'histoire est pour lui un genre littéraire narratif. Pourtant, il n'ignore pas l'objet historique; il fut même le premier des penseurs de l'Antiquité à avoir insisté avec une telle force sur ses deux caractéristiques essentielles : la contingence et la successivité. La seconde partie considère l'aspect scientifique de l'histoire et la manière dont l'évêque d'Hippo-

ne pouvait avoir conscience de ses exigences et de ses lois; jusqu'à quel point il avait le sens critique des faits et de leur lien causal. La troisième partie, la plus importante, s'élève au-dessus de ces considérations passagères. Envisageant l'aspect, non plus scientifique, mais « sapientiel » de l'histoire, elle montre que la clef véritable pour son intellection est le conflit des deux amours, lequel se concrétise dans le déroulement temporel par la rivalité des deux sociétés ou des deux cités. Ainsi l'auteur montre le lien intime qui rattache le penseur de la Cité de Dieu à l'auteur des grands traités théologiques et exégétiques, ainsi qu'à l'épistolier et à l'auteur des Confessions. R. Mols, S. J.

E. DE MOREAU, S. J. — *Les abbayes de Belgique (VII^e-XII^e siècles)*. Coll. Notre Passé. Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1952, 19 × 12 cm., 164 p.

Il n'est pas donné à tout le monde de pouvoir se livrer à une étude exhaustive des quatre gros volumes consacrés par le P. de Moreau à l'« Histoire de l'Eglise en Belgique » et d'y rassembler tous les détails que ce grand connaisseur du passé monastique de notre pays y a collectionnés à la gloire de nos anciens moines. Ces pages de gloire méritaient pourtant d'être plus largement connues et offertes en synthèse à un public plus nombreux. C'est chose faite maintenant. Poursuivant leur série de monographies de haute vulgarisation, les éditeurs de la collection « Notre Passé » se sont adressés, suivant leur habitude, à la compétence la plus qualifiée pour traiter d'un sujet important concernant l'Histoire de Belgique. Le P. de Moreau a accepté et rédigé ces pages peu avant de mourir, rendant ainsi sans le savoir un suprême hommage à ceux sans lesquels l'histoire du catholicisme en Belgique aurait été privée d'un de ses plus précieux fleurons. R. Mols, S. J.

G. H. WILLIAMS. — *The Norman Anonymous of 1100 A.D.* Coll. Harvard Theological Studies, XVIII. Cambridge, Harvard University Press, 1951, 24 × 16 cm., XIV-236 p.

Parmi les documents médiévaux qui ont exercé depuis un demi-siècle la sagacité des théologiens et des canonistes figure un manuscrit du XI^e s. conservé au Corpus Christi College à Cambridge. A la suite de H. Böhmer qui en publia une partie, d'abord dans les « Monumenta Germaniae Historica » (*Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. III, Hanovre, 1897), puis dans son « Kirche und Staat », les historiens l'attribuent ordinairement à un « anonyme de York », ayant vécu dans l'entourage de l'archevêque Gérard de cette ville. Ce manuscrit est spécialement intéressant parce que le principal des 31 traités qu'il renferme, le « De consecratione pontificum et regum », constitue la théologie régalienne de l'histoire la plus radicale qui soit jamais sortie d'une plume catholique. Son auteur affirme catégoriquement la prééminence du pouvoir royal sur le pouvoir épiscopal et appuie son opinion sur une longue série d'arguments.

Dans l'ouvrage que voici, qui forme un numéro spécial de la « Harvard Theological Review », M. W. soumet ce manuscrit à une étude approfondie, et publie en appendice plusieurs de ses extraits jusqu'ici inédits. Après avoir retracé l'historique de la question et après avoir examiné chacun des points du texte qui offraient une difficulté, M. W. propose une solution toute nouvelle quant à l'authenticité de ces traités : il ne s'agirait pas d'un anonyme d'York, mais d'un anonyme normand ayant vécu à la fin du XI^e s. De sérieux indices semblent désigner l'archevêque de Rouen lui-même, Guillaume Bona Anima, comme leur auteur. Il s'agirait d'un ouvrage de polémique occasionné par la politique de Grégoire VII tendant à renforcer les pouvoirs du siège primatial de Lyon sur la Gaule entière. Une dernière partie de l'ouvrage étudie les notions du « Regnum » et du « Sacerdotium », telles qu'elles sont exposées dans ce traité. Il s'agit incontestablement d'une théorie ultra-régaliste. Mais plutôt que de suivre l'auteur, qui y voit une anticipation des théories de Cranmer et de Henri VIII, il nous paraît plus exact de la rattacher au vieux courant césaro-papiste, dont elle n'aurait été que la formulation radicale. De même, il nous

est impossible de voir le moindre présage du protestantisme dans les pages vraiment très belles du traité 24, où l'anonyme met en lumière le sacerdoce royal des simples fidèles conféré par le baptême. Ce faisant, il reste dans la plus pure tradition catholique. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir l'ouvrage du P. Dabin sur ce sujet. Là où il fait davantage figure de précurseur, c'est quand il risque un plaidoyer pour le mariage des prêtres et pour l'admission aux ordres de leurs bâtards. Il est vrai que, s'il s'agit de Guillaume Bona Anima, il prêchait là pour sa chapelle. Bref, cette étude est une contribution importante à l'histoire des théories politiques médiévales. R. Mols, S. J.

R. Thibaut, S. J. — *La mystérieuse prophétie des Papes.* Coll. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, fasc. 10. Namur, Bibliothèque de la Fac. de Phil. et Lettres, Paris, Vrin, 1951, 25 × 17 cm., 120 p. Prix : 120 frs belges.

Périodiquement la prophétie des papes, dont l'attribution à saint Malachie, moine et évêque irlandais, mort en 1148, n'est plus admise de nos jours, exerce à nouveau la sagacité des interprètes. Son origine véritable elle-même est inconnue. On sait seulement qu'elle fut publiée pour la première fois en 1595 dans le « Lignum Vitae » du bénédictin Wion avec des commentaires dus à Alphonse Chacon, l'historien des papes bien connu. Quant à son interprétation, malgré les trésors d'ingéniosité déployés jusqu'à ce jour, elle garde encore — et sans doute gardera-t-elle toujours — son secret. Quoi qu'il en soit, l'essai tenté par le R. P. Thibaut pour le percer à jour est intéressant et mérite d'être examiné de près.

Contrairement aux thèses défendues jadis par Harnack et, à une date plus récente, par l'abbé Maître, le P. Thurston et M. Werner, le P. Thibaut suggère l'hypothèse d'un faux partiel : la prophétie originale, composée sous le pontificat de Pie V, peut-être par l'irlandais Nicolas Sanders, aurait été retouchée vers 1590, soit par Chacon lui-même, soit par un autre faussaire. Le premier rédacteur aurait eu l'intention de prédire non pas qui serait choisi comme pape, mais ce que serait chacun des pontificats, ou mieux encore de décrire à l'avance la carrière pleine de gloire et d'épreuves accomplie par la papauté au cours d'une longue suite de siècles. Son texte se serait conservé sans altération dans les 40 derniers signalements, la plupart de ceux-ci concernant l'avenir. Par contre, les 71 premiers signalements auraient subi des retouches, partout et dans la mesure où c'était nécessaire pour y mettre une allusion aux antécédents des pontifes qui se succédèrent depuis Innocent II jusqu'à Pie V : nom, lieu d'origine, titre cardinalice, armoiries. Sans s'imposer absolument, cette hypothèse ne manque pas d'une certaine vraisemblance : elle rend fort bien compte de la différence de facture qui saute aux yeux entre les 71 premiers signalements et les 40 derniers.

Mais cette question d'authenticité ne retient qu'accessoirement le P. Thibaut. Bien plus suggestifs sont ses efforts pour pénétrer le sens même du texte prophétique. Pour cela il fallait partir de l'hypothèse de travail que l'auteur de la prophétie avait ingénieusement caché dans son texte lui-même la clef de son interprétation. Une fois lancé sur cette piste, il y avait moyen de « découvrir » bien des choses. Le P. Th. ne s'en est pas fait faute. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'il a su dégager de cette mystérieuse prophétie un ensemble de coïncidences pour le moins déroutantes : la collection des 111 signalements — les 40 derniers surtout — se révèle être une véritable boîte à surprises.

Se livrant à un patient jeu de puzzle, le P. Th. interroge ainsi le nombre de lettres, de syllabes, de mots, de membres de phrases; il note la disposition réciproque en forme de parallélisme, d'alternance ou de chiasme, des éléments de chaque signalement et des signalements eux-mêmes; il met en parallèle une partie de la liste et l'énumération des 28 « Viri gloriosi » de l'Ecclésiastique; il tourne et retourne en tous les sens les lettres numérales familières aux amateurs de chronogrammes (M, D, C, L, X, V, I) et découvre dans leur agencement de très nombreuses indications pour le moins étranges sur la suite des années saintes (y compris l'extraordinaire de 1933), sur les années bissextiles (compte tenu de la réforme grégorienne) et surtout sur la durée totale

de la période envisagée par la prophétie qui prendrait fin en l'an 2012; il interroge les lettres dominicales, les cycles solaires, cycles lunaires, cycles d'indiction et découvre des coïncidences entre des groupes de signalements et des cycles de dates pascales; de l'anagramme formé par les signalements 72 à 76 il dégage une phrase datant exactement la réforme grégorienne du calendrier par rapport à l'avènement de Grégoire XIII et à la mort d'Innocent IX.

Dans sa chasse aux coïncidences, le P. Thibaut se défend d'avoir jamais donné un coup de pouce et il faut lui rendre cette justice. Mais plus d'un lecteur gardera l'impression qu'il a parfois coupé un cheveu en quatre. Il reconnaît d'ailleurs lui-même que l'auteur original n'a peut-être pas songé à certaines de ces coïncidences. Alors on se trouve placé devant un dilemme : hasard ou vue prophétique. Dans les deux cas d'ailleurs, le P. Th. le reconnaît : « Salvo iudicio Ecclesiae, digitus Dei est hic ».

Qu'un tel amoncellement de coïncidences soit le signe d'une intention, nul doute à notre avis. Mais nous sommes portés à croire que les principales d'entre elles sont à porter au compte du premier rédacteur lui-même. Celui-ci était sûrement un computiste hors ligne, pour lequel les arcanes des cycles, des ères et des calendriers n'avaient pas de secret. Sa collection des 112 signalements pontificaux (en y comprenant Petrus Romanus dont l'interprétation collective ne nous a pas convaincu) et leur subdivision en groupes et sous-groupes présente sûrement une signification chronologique. C'est tellement évident que nous y voyons un signe non équivoque que la confection même de la prophétie fut non pas antérieure mais occasionnée par la réforme grégorienne. Ce serait selon nous en toute connaissance de cause qu'il se livra au jeu des lettres numérales et autres déguisements récréatifs. Il nous paraît moins sûr que ses signalements doivent être rapportés à des pontificats en particulier. Ici encore le P. Th. se dégage avec raison d'une herméneutique trop étroite. Néanmoins, le sens mystérieux qu'il propose semble parfois très incertain. On le verra bien en 1958, année qui, selon lui, verra la fixation de la date de Pâques au 8 avril (Flos florum) et dont nous serions actuellement encore séparés par le pontificat de « Pastor et nauta ». Mais quoi qu'il en soit des différences d'interprétation, le mérite durable du P. Th. sera d'avoir indiqué la piste conduisant à la clef du mystère. R. Mols, S. J.

C. Reviglio della Veneria. — *L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*. 2e édit., Turin, Berruti, 1951, 22 × 15 cm., 212 p.

A une époque où l'alpha et l'oméga de l'esprit progressiste consistait en une lutte féroce contre l'obscurantisme clérico-médiéval, l'Inquisition sous toutes ses formes était une des cibles les plus vulnérables des attaques orchestrées par la libre pensée contre l'Eglise. Depuis lors, les méthodes procédurières et pénitentielles de certains états totalitaires ont fait pâlir l'étoile de ceux qui jadis condamnèrent quelques centaines de chenapans illuminés et de détraqués orgueilleux comme hérétiques impénitents ou relaps. Les passions s'étant heureusement calmées dans les deux camps, l'histoire se trouve mieux à même de porter un jugement serein sur cette institution si discutée. C'est un tel jugement que l'auteur a entrepris de formuler et l'on peut dire qu'il y a pleinement réussi. Avant tout, il met en garde nos contemporains contre le danger de méconnaître la diversité des climats historiques. On ne peut juger une institution médiévale qu'en tenant compte de l'âme médiévale. Dans une société centrée sur la religion et considérant les valeurs surnaturelles comme fondamentales, l'hérétique devait être considéré comme l'ennemi public numéro un, mettant en péril la société tout entière. Les préjugés d'une époque dénuée de respect pour l'autonomie de la conscience et minimisant la valeur de la vie humaine et de l'intégrité corporelle expliquent les caractéristiques d'une institution qui de nos jours soulèveraient la répulsion de tous les honnêtes gens. D'ailleurs, l'auteur montre parfaitement que, si la législation inquisitoriale était rigide et cruelle, une jurisprudence s'était formée beaucoup moins sévère. Dans leur ensemble, les inquisiteurs n'étaient pas des monstres assoiffés de sang ni des sadiques jouissant des tourments infligés à autrui, mais des hommes de loi ou des juges chargés d'appliquer, conformément à l'esprit de leur temps,

des normes prescrites pour la défense sociale. Il faut remercier l'auteur d'avoir, sur ce point, si parfaitement rétabli les droits de la vérité historique.

R. Mols, S. J.

M. Seidlmayer. — *Das Mittelalter.* Umrisse und Ergebnisse des Zeitalters. Unser Erbe. Coll. Kleine Schriftenreihe, n° 4. Ratisbonne, Gregorius-Verlag, 1948, 19 × 12 cm., 108 p.

Rien ne démontre mieux que ce petit livre l'abîme qui sépare la connaissance réelle d'une époque historique d'un amoncellement de faits juxtaposés. Les faits qui se sont étagés durant un millénaire tout le long de cette époque si malencontreusement appelée moyen âge, l'auteur les suppose connus. Il se base sur eux pour tenter de dégager le sens, l'esprit de cette époque. Et ce faisant, son exposé abonde en considérations très profondes et très judicieuses. Ainsi, lorsqu'il montre qu'il est inadmissible d'étudier les cultures et les civilisations sans tenir compte des individus et des peuples qui en furent les porteurs. Lorsqu'il montre comment la civilisation médiévale ne pouvait s'épanouir qu'à un moment bien déterminé du devenir historique de l'Occident. Et qu'il est donc absurde de parler du retour à un nouveau moyen âge. L'auteur insiste à bon droit sur les composantes fondamentales du monde médiéval : l'apport antique, l'apport chrétien, ainsi que sur la synthèse originale et unique qui résulta de leur union. Un système du monde et de la société fondamentalement basé sur un ordre hiérarchique des êtres et des institutions : une humanité disposée en escaliers, selon la parole célèbre de Hildegarde de Bingen († 1179). L'auteur remarque aussi fort judicieusement que cette humanité médiévale qui éleva tant de monuments éternels, dans le domaine de la pensée, des lettres et des arts, est parvenue à produire tout cela au milieu des épreuves et des malheurs de tous les instants : règne endémique de la peste, de la famine et de la guerre, sans même parler de l'effrayante mortalité infantile. Vraiment, il faut que le monde médiéval ait possédé des trésors inépuisables de vitalité pour avoir pu réagir comme il l'a fait. Certains jugements de l'auteur ne seront peut-être pas unanimement approuvés, mais tous ceux pour qui la connaissance d'une époque est autre chose qu'un simple inventaire de ses annales trouveront beaucoup à glaner dans son ouvrage.

R. Mols, S. J.

M. A. Lücker. — *Meister Eckhart und die devotio moderna.* Coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1. Leiden, E. J. Brill, 1950, 25 × 16 cm., viii-176 p. Prix : 14 florins.

Pour inaugurer ses publications, cette nouvelle collection consacrée à l'histoire de la mentalité médiévale et dirigée par le Dr. Joseph Koch, présente une étude qui intéresse au plus haut point un aspect essentiel de la spiritualité néerlandaise du XIV^e^ s. Elle essaie de déterminer les rapports de dépendance qui relient le mouvement connu sous le nom de « dévotion moderne », dont le fondateur principal fut Geert Groote, au grand auteur spirituel allemand Maître Eckhart. Cette dépendance n'était évidemment possible que sur le plan ascétique et non sur celui de la spéculation pure. Etudiant pour la première fois cette question dans son ensemble, l'auteur établit la double filiation spirituelle par laquelle la dévotion moderne se rattache à Eckhart. Tout d'abord l'ouvrage intitulé « Van den XII dogheden », longtemps attribué à Ruusbroec, mais qu'une notice de l'obituaire de Groenendael a permis de restituer à son véritable auteur, Godeverd van Wefele, disciple du grand mystique brabançon. Godeverd composa cette œuvre durant son séjour au couvent de Eemsteyn en Hollande, en 1382-3 ; il y traduisit littéralement les « Reden der Unterscheidung » de Eckhart. Or, Godeverd était à cette époque intimement lié avec Groote qui mourut en 1384. L'autre trait d'union fut Heinrich Eger von Kalkar, prieur de la chartreuse de Monichusen, où Groote après sa conversion passa une retraite de trois ans. Parmi les ouvrages de spiritualité que le prieur chartreux donne en lecture à son hôte figurent certainement, avec Hugues de S. Victor, S. Bernard, Ruusbroec, ceux de Meister Eckhart.

L'auteur poursuit son étude en montrant l'influence exercée par Eckhart sur l'Imitation de Jésus-Christ, selon lui œuvre de Geert Groote : parallèle entre l'« homo interior » d'Eckhart et l'« homo devotus » de l'Imitation; aspect similaire du détachement et du rôle moteur attribué à l'amour et au désir d'imitation qui en résulte, etc. A signaler encore l'appendice III, contenant l'inventaire le plus complet des manuscrits renfermant des textes d'Eckhart traduits en néerlandais médiéval : il comprend 47 numéros. R.Mols, S. J.

BIOGRAPHIES

Chan. Despinay. — *L'âme embrasée de saint Bernard.* Paris, Editions Siloë (Représentant pour la Belgique : Editions Universitaires, Bruxelles, 163, rue du Trône), 1950, 21 × 15 cm., 504 p. Prix : 1.200 frs franç.

Longuement familiarisé avec les écrits de l'Abbé de Clairvaux, le Chanoine Despinay en a très bien pénétré l'âme passionnée. Son trait dominant est incontestablement l'amour : amour humain, amour divin, amour mystique, amour conquérant, amour humble et mortifié. Il a réussi, à travers ses nombreuses citations à nous mettre en contact avec le saint lui-même. Nous regrettons toutefois qu'il ait fait voisiner des légendes certaines avec des faits authentiques. Nous eussions préféré un portrait entièrement vrai et une reconstruction historique aussi exacte que possible .Ils eussent mieux servi le grand docteur du moyen âge, qui a encore tant à dire à nos contemporains.

J. Delcuve, S. J.

Frère H.-D. Laval et J.-M. Drot. — *Saint Dominique d'après l'œuvre de Fra Angelico.* Paris, Plon, 1952, 26 × 18 cm., 60 p.

Parmi les auteurs dont la contribution à l'iconographie de saint Dominique fut la plus riche, Fra Angelico figure sans conteste au premier rang. Cet ouvrage, le premier d'une collection intitulée « Messages », reproduit en héliogravure 45 de ses œuvres, formant ainsi la reconstitution en images de la vie du saint fondateur des Dominicains. Chaque reproduction est accompagnée d'un commentaire. Mais pourquoi n'y trouve-t-on ni table ni identification précise de chacun de ces chefs-d'œuvre et des personnages qui y sont représentés?

R. Mols, S. J.

J. Soulairol. — *Raymond Lulle.* Coll. Profils franciscains. Paris, Editions franciscaines, 1951, 19 × 14 cm., 160 p. 285 frs franç.

« L'homme au destin comblé » dit de lui Daniel-Rops dans sa préface. Et de fait il est peu de vies humaines plus chargées de contrastes que celle de ce catalan, garnement précoce, jouvenceau ami du « gay scavoir », converti frappé au cœur par son Aimé, pèlerin, pénitent, polyglotte, mystique, savant, missionnaire et même, si l'on en croit les mauvaises langues, alchimiste à ses heures. Un vrai médiéval, mais un précurseur de la mystique espagnole et de l'apostolat moderne. Et, pour couronner le tout, presque un martyr. Cette biographie du Bienheureux Raymond Lulle, tertiaire de S. François, ne peut que rehausser une collection déjà si riche par la variété de ses couleurs. R. Mols, S. J.

M. Auclaire. — *La vie de Sainte Thérèse d'Avila. La dame errante de Dieu.* Paris, Editions du Seuil, 1950, 19 × 14 cm., 494 p.

Rares sont les réussites en hagiographie. La vie de sainte Thérèse d'Avila par Marcelle Auclaire en est une : aussi sommes-nous heureux de saluer sa parution. L'auteur possède une remarquable connaissance des choses d'Espagne; elle a visité les carmels fondés par la Réformatrice, contrôlé sur place l'exactitude de sa documentation : ce qui lui permet une reconstruction exacte du milieu où a vécu et œuvré Thérèse. Mais plus encore que le cadre, le por-

trait de la sainte est fidèle et vivant : Marcelle Auclaire a su pénétrer sa physionomie propre et nous la rendre parfaitement. Un beau livre qui suscite l'admiration des saints et l'amour de Celui dont ils sont d'abord l'œuvre : Dieu.
J. Delcuve, S. J.

M.-Th. Louis-Lefèbvre. — *Le silence de Catherine de Labouré.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 19 × 12 cm., 210 p. Prix : 45 frs.

En un style agréable et vivant, M. Th. Louis-Lefèbvre nous conte l'histoire à la fois merveilleuse et simple de Catherine Labouré, humble fille de la Charité, à qui Notre-Dame enjoignit de faire frapper une médaille bientôt connue sous le nom de médaille miraculeuse, et qui fut canonisée en 1947. Bien que gratifiée de plusieurs apparitions de la Sainte Vierge, la vie de Catherine Labouré fut tout entière enveloppée de secret et de silence. Pendant quelque quarante-six ans, elle vaque, avec foi et amour, aux travaux ordinaires de sa vie religieuse, grande aux yeux de Dieu, ignorée de tous, même de ses Supérieures, jusqu'à quelques mois avant sa mort. Catherine Labouré nous redit à sa manière la grande leçon de Nazareth. C'est l'important message, toujours actuel, que nous livrent ces pages bienfaisantes. J. Delcuve, S. J.

H. Du Passage, S. J. — *Soixante ans d'effort allègre. Le Père Henri-Régis Pupey-Girard.* Paris, Edit. Alsatia, 1949, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 250 frs franç.

La vie du fondateur et de l'animateur de l'U.S.I.C. (Union sociale d'ingénieurs catholiques) nous est contée aimablement par un de ses confrères, qui, grâce à une parfaite connaissance des milieux où elle s'est déroulée, sait nous faire apprécier la somme de vertus, de dévouement et de travail dont elle fut remplie et réussit à faire une esquisse très vivante de cette figure d'apôtre de notre temps, actif et entreprenant, qui nous est proposée en modèle.
G. Dejaifve, S. J.

Hostachy. — *Les heures d'une vie prodigieuse. M^elle Blondiau, fondatrice du Carmel zélateur du Sacré-Cœur, 1874-1939.* Walhain-Saint-Paul (Brabant), 1950, 23 × 16 cm., 358 p.

Fondatrice d'un nouvel Institut religieux, le Carmel Zélateur du Sacré-Cœur, qui doit, dans sa pensée, unir en une harmonieuse synthèse vie carmélitaine, vie liturgique et vie apostolique, Mademoiselle Blondiau connut bien des péripéties avant de réaliser la fondation de ce nouvel Institut religieux : à plusieurs reprises, elle essaye de différents carmels, de diverses congrégations, sans parvenir à s'y fixer. S'agit-il en ces entrées et sorties successives d'une instabilité de caractère ou d'une vocation exceptionnelle? Les éléments fournis par le biographe ne nous permettent pas de le trancher avec certitude.

Sans nier les réelles qualités de cette âme, nous estimons que ce livre doit être lu avec discernement. Il s'agit peut-être, en effet, d'une vocation exceptionnelle, mais la façon dont elle nous est proposée pourrait faire penser à une insistance trop tenace dans la réalisation d'un projet, d'ailleurs beau en soi, plutôt qu'à une parfaite docilité au Saint-Esprit, dont on n'est que l'humble instrument. J. Delcuve, S. J.

Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber 1927-1939. Heidelberg, Kerle, 1951, 20 × 13 cm., 278 p. Prix : 9,70 marks.

Pour pénétrer dans l'âme d'un penseur et décortiquer les rouages secrets de sa conception des choses, l'étude de sa correspondance est au moins aussi révélatrice que celle de ses œuvres plus importantes. C'est vrai surtout lorsqu'il s'agit d'une correspondance suivie entre deux âmes d'élite, unies par les liens d'une profonde amitié basée sur des tempéraments complémentaires. Le philo-

sophe métaphysicien sarrois Peter Wust, dont la foi catholique s'était réveillée entre 1918 et 1923 après une éclipse de quinze ans, mais dont le complexe d'angoisse et de solitude psychique furent cause de profondes souffrances morales, avait rencontré à une réunion internationale culturelle tenue à Heidelberg en 1927 la veuve du philosophe, économiste et sociologue, Max Weber. Une amitié intellectuelle et cordiale se noua entre lui et Madame Weber, en qui le philosophe trouva cette large compréhension maternelle et cette sérénité positive dont il avait besoin. Cette amitié se traduisit en une correspondance suivie dont M. W. Th. Cleve publie ici les pièces principales : les lettres du 24 oct. 1927 au 19 déc. 1932, plus quelques-unes de date plus récente. De part et d'autre, en un style alerte et chaud, on y parle des problèmes philosophiques et intellectuels de l'heure, mais aussi des mille et une vicissitudes de l'existence quotidienne : joies et douleurs de famille, voyage de Wust à Paris, de Marianne à Rome, questions financières et professionnelles. Le métaphysicien s'y révèle sous des dehors plus humains et nul ne se douterait en lisant les réponses de sa correspondante que celle-ci avait siégé jadis au Parlement badois comme députée du parti démocrate.

En appendice l'éditeur publie encore deux lettres de P. Wust à dom Ildefons Herwegen, abbé de Maria Laach, et trois articles publiés par Wust dans des périodiques locaux sur des sujets spirituels, tels que Sagesse et Sainteté.

R. Mols, S. J.

A. Combes. — *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Contemplation et apostolat. Paris, Bonne Presse, 1950, 20 × 13 cm., 312 p.

Comme les études précédentes de l'abbé Combes, le livre que voici introduit d'une manière exceptionnellement pénétrante et objective au foyer du mouvement de vie « théologale » qui mena sainte Thérèse de la découverte de l'« ascenseur » à celle de l'« enfance spirituelle », puis de la découverte de sa vocation de « victime de l'amour miséricordieux » à celle de « l'amour au cœur de l'Eglise notre Mère ».

Une chose nous a peiné dans ces pages données d'abord en conférences au Séminaire de la Mission de France, à Lisieux : le *ton* des critiques justement dirigées contre Maxence Van der Meersch. Ce ton trahit de l'animosité; il révèle l'appréhension de l'influence dangereuse que pourrait exercer — et qu'exerça en effet — le livre de Van der Meersch; sainte Thérèse eût aimé, avec la même fermeté de jugement, une confiance plus manifestement sereine dans la toute-puissance de Dieu au travail dans tous les cœurs. Certains ont reproché à l'abbé Combes l'extrême précision de distinctions fort subtiles et de longues énumérations. Rançon d'une maîtrise exceptionnelle en histoire aussi bien qu'en théologie. Rançon qui aidera plus d'un esprit à découvrir, grâce à son historien, le message de sainte Thérèse dans toute sa simplicité. Pour présenter ce message avec autant de fidélité et de rigueur, de clarté et de ferveur, il faut être beaucoup plus qu'un maître en histoire et en théologie.

A. Hayen, S. J.

R. Voillaume. — *Au cœur des masses. La vie religieuse des petits frères du P. de Foucauld.* Coll. Rencontres, 33. Paris, Edit. du Cerf, 1950, 19 × 12 cm., 546 p. Prix : 750 frs franç.

Au cœur des masses est beaucoup plus qu'un livre *sur* le P. de Foucauld. La vie surnaturelle du Frère Charles de Jésus y coule, en effet, à toutes les pages, dans la lumière d'une théologie sobre, solide et lumineuse. Conférences aux novices, extraits de lettres, méditations écrites entre 1936 et 1950, toutes ces pages apportent un merveilleux enrichissement spirituel. Elles n'introduisent pas à la connaissance d'une spiritualité nouvelle; en révélant la vie du Seigneur dans ses Petits Frères et ses Petites Sœurs, elles révèlent la présence actuelle du même Amour chez tout homme qui les lit dans la foi; elles attachent plus fermement une carmélite à son Carmel, un jésuite à la Compagnie, un père de famille à son foyer.

Sauveurs avec Jésus, Permanents de la prière, Amour de chasteté, tous les

chapitres de ce livre contiennent infiniment plus que leur titre ne le suggère. Passer à côté d'eux sans les ouvrir et sans les méditer, ce serait, osons le dire, passer à côté d'une grâce en la négligeant. A. Hayen, S. J.

SCIENCES SOCIALES ET POLITIQUES

R. Martinez del Campo, S. I. — *Philosophia moralis specialis.* Coll. *Cursus philosophicus,* VII/2. Mexico, « Buena Prensa », 1951, 21 × 14 cm., XVI-264 p. Prix : 3,20 dollars.

G. Jarlot, S. I. — *Compendium ethicae socialis.* Pontificia Universitas Gregoriana. Rome, Université Grégorienne, 1951, 23 × 15 cm., 192 p.

Les deux manuels que nous avons à présenter ici sont fort différents, l'un et l'autre d'ailleurs ayant de réels mérites.

Le P. Martinez s'en est tenu au plan suivi de longue date par de nombreux auteurs d'éthique appliquée : morale individuelle d'abord, morale sociale ensuite. Suivant une habitude, regrettable à notre sens, il met dans l'éthique individuelle tout le développement sur le droit de propriété et même sur des questions qu'il croit devoir y rattacher, comme le juste prix et le juste salaire, en somme toute la morale économique. En conséquence, son exposé sur la « question sociale » se trouve en morale individuelle et non en morale sociale. Cette dernière porte sur la société familiale, la société domestique, la société politique et les relations entre états. L'exposé touche à quantité de points, de façon parfois très sommaire en raison du manque de temps et d'espace. On peut se demander si l'étudiant ne sortira pas quelque peu décontenancé de cette course rapide. Certaines prises de position radicales étonnent : celle touchant au salaire familial *absolu,* par exemple, ou à la justice sociale, ou à l'occupation comme seul titre originaire de la propriété.

Par ailleurs, l'auteur montre une juste et pénétrante compréhension de nombreux problèmes sociaux actuels et la tendance générale de son ouvrage nous semble heureuse. Ses positions en matière de juste prix, de prêt à intérêt, de régime de la propriété, de souveraineté des états sont très intéressantes et parfois justement audacieuses; et nous ne citons que quelques exemples. On se prend à croire que tout cela gagnerait à être développé plus à l'aise, suivant un plan plus ferme et plus logique et que cette manière de traiter plus paisible amènerait peut-être l'auteur à modifier certaines des positions sur lesquelles nous ne pouvons marquer notre accord.

Le P. Jarlot, pour des raisons qu'il expose excellemment dans sa préface, a préféré limiter son éthique appliquée au domaine social. Il a préféré aussi réduire le nombre des questions abordées pour pouvoir les traiter plus à loisir. Nous croyons qu'il répond ainsi à une nécessité actuelle, l'importance que revêtent aujourd'hui les questions sociales incitant à les traiter en un tout cohérent et distinct.

L'auteur commence par une théorie générale de la société et du droit — partie qui manque chez le P. Martinez. Il traite ensuite de la société familiale, de l'organisation sociale de l'activité économique, de la société politique et des relations internationales. Les différentes questions prennent aisément leur place dans cette structure. Le P. Jarlot se plaît dans la fréquentation des auteurs anciens et modernes. Sur certains points pourtant, notamment sur plus d'un que nous avons signalé plus haut, le P. Martinez nous paraît faire preuve d'une plus grande pénétration des problèmes économico-sociaux contemporains.

L'intérêt que l'on attachera à l'un et l'autre de ces ouvrages dépendra du but poursuivi; nous avons tâché de montrer sommairement ce que l'on y peut trouver. C. Mertens, S. J.

A. Arnou, S. J. — *Eléments d'Economie Politique.* Paris, Spes, 1950, 26 × 17 cm., 734 p. Prix : 1500 frs franç.

C'est une riche matière qui est rassemblée dans les 700 pages de ce livre. Le P. Arnou a soumis à une analyse soigneuse les divers éléments du mécanisme économique. Il a complété ce travail théorique par une abondante documentation concrète.

Après avoir examiné l'objet et la méthode de la science économique, avoir décrit le cadre géographique, démographique, juridique, idéologique où se déroule l'activité de l'homme, l'auteur passe à l'étude de la consommation qui en est la fin, c'est-à-dire non pas tellement le terme que le but. C'est là une vue très juste et qui mérite d'être relevée. C'est après, seulement, que sont envisagées la production et la circulation.

Nous regrettons que l'auteur ait cru devoir faire abstraction des considérations morales dans son exposé. C'est là une conception de la science économique qui est hautement contestable, comme l'ont montré autrefois le P. Pesch et plus récemment le professeur J. Marchal; c'est trop sacrifier aux dieux du positivisme. Au demeurant, il nous semble que l'auteur n'est pas resté entièrement fidèle à ce principe méthodologique. Son appréciation des conditions actuelles du travail, par exemple, ou de certaines formes de répartition s'inspire finalement et explicitement de jugements de valeur.

On aura grand profit à se rapporter à cet ouvrage dense, réfléchi et bien fourni de données concrètes. C. Mertens, S. J.

Cl. MERTENS. — *Initiation à l'économie sociale.* Coll. « Leçons familières ». Tournai, Casterman, 1952, 20 × 13 cm., 280 p. Prix : 63 frs.

Comme l'annonce son titre, ce livre vise à familiariser les profanes avec les réalités et les mécanismes de la vie économique telle qu'elle évolue aujourd'hui dans nos pays civilisés. Il se préoccupe également de mettre en lumière les valeurs humaines qui y sont impliquées.

Après une première partie consacrée à l'étude du cadre de l'activité économique, l'auteur continue l'exposé selon les divisions classiques en la matière : la production, la circulation et la répartition. Il y a joint en annexe un aperçu des principales Ecoles économico-sociales. Avec un souci constant des développements de la législation ouvrière, l'auteur s'est efforcé de ne rien omettre des dernières innovations en ce domaine, comme l'instauration du régime de la sécurité sociale, créé en Belgique par l'arrêté-loi du 28 décembre 1944, ou celle encore plus proche de nous : les conseils d'entreprise.

Assez souvent, ceux qui ressentent le besoin de s'initier aux questions économico-sociales, ne savent comment y satisfaire; la plupart des ouvrages qu'on leur présente les rebutent par leur vocabulaire scientifique. Au surplus, ces mêmes personnes, dont les loisirs sont comptés, voudraient connaître, sans pour cela devoir s'adonner à de longues recherches, la réaction chrétienne à l'égard des phénomènes économiques contemporains. Nous songeons ici, en particulier, à ces militants jocistes ou syndicaux et à ces nombreuses assistantes sociales qui sont fréquemment amenés, de par leur action apostolique, à aborder ces questions en présence d'incroyants. Grâce à l'ouvrage du Père Mertens, toutes ces personnes disposeront d'un excellent guide, qui leur fournira avec une explication succincte des mécanismes économico-sociaux, appuyée d'appréciations judicieuses, les grandes lignes des enseignements pontificaux relatifs à leur aspect moral.

Aux membres du clergé aussi, ce livre peut rendre de précieux services, tant pour ceux qui habitent le milieu rural que pour ceux qui travaillent dans les milieux urbains, car ils y trouveront un exposé concis de plusieurs problèmes qu'ils rencontrent de plus en plus dans leur ministère.

Ajoutons que de multiples exemples, pris dans la vie courante, faciliteront aux débutants l'intelligence du processus économique, dont le fonctionnement ne manque pas de complexité. V. Charles, S. J.

E. WELTY, O.P. — *Herders Sozialkatechismus.* Tome I, 1re partie : *Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens.* Fribourg, Herder, 1951, 23 × 16 cm., XIV-336 p. Prix : relié : 16,50 marks.

Le nom de Catéchisme donné à cette œuvre, qui s'annonce en quatre volumes, ne signifie ni un texte édité par une autorité officielle, ni une doctrine résumée limitée à l'essentiel, mais un exposé visant spécialement l'enseignement. Une forme éminemment didactique est en effet très souhaitable pour une science indispensable à tous et particulièrement dans les milieux de travailleurs. Ce livre est rempli de notions et de principes très clairs, d'explications bien divisées, appuyées systématiquement sur de nombreux exemples concrets, et ensuite sur les textes pontificaux reproduits in extenso et commentés. L'auteur a eu en vue non seulement l'enseignement proprement dit, mais aussi la préparation de causeries, de journées d'études, etc. Ce but l'amenait d'ailleurs à faire un ouvrage très développé. Son sujet n'est pas la sociologie, mais l'éthique sociale ou morale naturelle et catholique des devoirs communautaires. Le premier volume expose les fondements : l'homme, la communauté et la société, le droit et l'amour, justice et charité. A la charité dans la vie sociale est consacrée la dernière leçon. Celle-ci, comme à l'ordinaire dans les théologies morales contemporaines, est assez courte en comparaison des grands développements donnés aux trois justices, commutative, distributive, générale ou sociale. Elle est toute basée comme de juste sur l'évangile. Ne répondrait-on pas aux aspirations actuelles, en même temps qu'à la vérité morale, en mettant davantage la charité elle-même à la base de la morale sociale et de la justice? Mais peut-être est-il en effet plus didactique de parler d'abord du droit, que tout le monde connaît, ou du moins revendique, et ensuite de l'amour, dont on peut se demander s'il ne devait pas nous être proprement révélé et surnaturellement infus, pour que nous arrivions à le reconnaître et surtout à croire en lui. R. Carpentier, S. J.

Coll. *Wörterbuch der Politik.* Fribourg-en-Brisgau, Herder.

Heft V. *Gesellschaftliche Ordnungssysteme.* Erste Lieferung : *Beiträge A-L.* Hrsgb. v. H. Sacher et O.V. Nell-Breuning, S.J., 1951, 26 × 18 cm., VIII p.-220 col. Prix : 5,80 marks.

Heft VI. *Die Frau. Wesen und Aufgaben.* Hrsgb. v. A. Scherer, 1950, 25 × 17 cm., X p.-324 col. Prix : 7,80 marks.

Plusieurs fois déjà nous avons signalé la richesse d'information et la solidité de doctrine qu'apportent les fascicules de ce « Wörterbuch für Politik » en cours de publication. Nous ne leur voyons qu'un inconvénient, mais qui n'est sans doute que temporaire : ils ne sont pas toujours faciles à consulter. Un index alphabétique d'ensemble et détaillé remédiera à cet inconvénient lorsque l'œuvre sera achevée, espérons-le.

La revue des systèmes sociaux commencée dans le premier fascicule du cahier V, et que doit compléter un second fascicule sur le même sujet, montre de combien de points de vue différents on a cherché à expliquer et à régir la vie sociale. Parmi les 16 articles déjà présentés, relevons ceux qui sont consacrés au bolchevisme russe, au bolchevisme chinois, à l'existentialisme. Ils prouvent que les auteurs ont eu, outre l'attention pour les systèmes traditionnels, le souci de l'actualité et des nuances.

Le fascicule sur la femme est probablement unique dans la documentation sociale. Les aspects les plus divers y sont traités. On y parle notamment de la mère, de la veuve, de la femme non mariée; du travail des femmes, de leur statut juridique, de leur condition dans divers pays et beaucoup de ces exposés sont accompagnés d'une documentation statistique extrêmement intéressante. On s'étonne fort, pourtant, de ce que rien ne soit dit de l'épouse, alors que, de toute évidence, des problèmes très importants se posent à ce propos. Trop souvent, la tendance est de traiter les problèmes sociaux comme s'ils n'étaient guère que des problèmes masculins. Ce fascicule, presque entièrement rédigé par des femmes, avec une compétence remarquable, aidera à prendre une vue plus équilibrée et plus complète de la réalité. C. Mertens, S. J.

H. Guitton. — *L'objet de l'économie politique.* Observations de L. Dupriez et Fr. Vito. Coll. Bilans de la connaissance économique, 2. Paris, M. Rivière et Cie, 1951, 22 × 14 cm., 198 p. Prix : 450 frs franç.

De longue date, les économistes ont ardemment discuté de l'objet propre de leur science. Les plus nombreux sans doute, surtout parmi les anglo-saxons, voulaient en exclure tout jugement moral : la science économique doit, selon eux, être rigoureusement a-morale.

L'ouvrage de H. Guitton nous paraît apporter une contribution capitale à ce débat. Avec une grande finesse et une grande vigueur, il montre combien la position des « neutralistes » est intenable. L'économie est essentiellement une science de type « cybernétique » — H. Guitton se complaît dans ce néologisme qui indique une orientation nouvelle de la pensée.

L'avis de l'auteur est corroboré par les longues notes de deux économistes mondialement réputés, notre compatriote le Pr. L. H. Dupriez et le Pr. Vito de Milan. L'un et l'autre montrent comment la théorie économique récente bat en brèche, de plus en plus, les prétentions de neutralité et comment on en arrive à la conclusion que, probablement, la seule manière scientifique de procéder est d'énoncer au départ, de manière explicite, les postulats éthiques que l'on met à la base de sa théorie.

Le moraliste ne peut que se réjouir de voir défendue avec autant de talent une position qui concorde nettement avec ses vues. Il trouvera aussi dans les contributions apportées par les trois auteurs, éminents dans leur domaine, de très intéressantes indications sur les développements de la théorie économique contemporaine. Pour les comprendre, il lui suffira d'avoir une connaissance élémentaire de l'histoire des doctrines économiques. Enfin, une bibliographie critique contient 120 notices sur les études les plus importantes — livres ou articles — concernant la théorie générale de l'économie.

Ceci étant dit, peut-on douter encore que cet ouvrage mérite une attention spéciale et qu'il doive se trouver dans la bibliothèque de tous ceux qui ont à s'intéresser à l'économie ou à s'occuper de la méthodologie des sciences?

C. Mertens, S. J.

P. Roubier. — *Théorie générale du droit. Histoire des doctrines juridiques et philosophie des valeurs sociales.* 2e édit. Paris, Recueil Sirey, 1951, 25 × 17 cm., 338 p. Prix : 860 frs franç.

Nous avons attiré l'attention des lecteurs de la Revue sur l'ouvrage de M. Roubier dans le numéro d'avril 1947. La seconde édition de cette « Théorie générale du droit » apporte des compléments dans toutes les parties de l'ouvrage; celle qui a été le plus augmentée concerne les aspects techniques du droit.

Nous ne pouvons que souligner encore la richesse de cet exposé, ses positions équilibrées. Plus qu'autrefois cependant, nous ferions des réserves sur les bases philosophiques de cette « théorie »; la philosophie des valeurs à laquelle l'auteur se rattache ne donne pas un fondement suffisamment ferme au droit. La conception que l'auteur se fait de la morale, qui ne servirait qu'à assurer la perfection individuelle et non le bien social, est trop étroite.

Les moralistes sont assurés pourtant de trouver auprès de M. Roubier une ample moisson de connaissances et de jugements qui leur seront très précieux. Ils regretteront la dispersion peu commode de la bibliographie et l'absence d'une table onomastique, dans un ouvrage aussi étoffé d'histoire des doctrines.

C. Mertens, S. J.

J. Lohest. — *Conseils d'entreprise et doctrine sociale de l'Eglise.* Louvain, Nauwelaerts, 1951, 22 × 15 cm., 100 p. Prix : 45 frs.

La plaquette de M. Lohest parle moins des conseils d'entreprise qu'elle ne marque, dans un large exposé des structures sociales telles que les conçoit la morale catholique, la place où ils se situent. Ce faisant, elle répondait par avance à l'avertissement récent du Souverain Pontife de ne point détacher certaines réformes de l'ensemble où elles prennent leurs justes proportions.

Pour le reste, l'exposé, tout en demeurant dans les idées traditionnelles, atteint une hauteur qu'on ne peut que louer. Mieux que beaucoup d'autres, il met en lumière l'exigence de charité et de respect des valeurs personnelles sur quoi toute vie sociale doit être fondée.

L'auteur aurait pu se montrer plus ouvert à l'idée de cogestion économique. Sans doute, le mot est dangereux et irritant, au moins autant que tous les termes en « isme » qui alimentent les controverses sociales. Mais, dans la perspective où l'auteur chemine, en raison de toutes les garanties qu'elle comporte, il nous semble être exempt de venin. C. Mertens, S. J.

Union Internationale des Associations Patronales catholiques UNIAPAC. *Rapports du Congrès de Rome du 7 au 10 mai 1949.* Tournai, Casterman, 1950, 23 × 14 cm., 138 p.

Les rapports présentés au congrès de Rome portèrent sur deux thèmes : la conjoncture sociale et la situation des organisations patronales dans les divers pays représentés : Angleterre, Canada, Belgique, France, Pays-Bas, Italie. Le temps n'est plus où Pie XI devait déplorer la carence des organisations catholiques de patrons. Au contraire, un mouvement vigoureux, actif, appuyé sur une activité doctrinale solide, se développe de plus en plus et s'impose à l'estime des organisations économiques et des pouvoirs publics. Ses membres s'emploient sincèrement à surmonter les préjugés de classe et à promouvoir la justice et la paix sociales. Les épreuves de la guerre furent, dans plus d'un pays, l'occasion d'un rapprochement entre les organisations des travailleurs et celles du patronat. A cette tâche, les patrons catholiques prirent une part souvent décisive. Bref, les rapports du congrès de Rome constituent un palmarès digne d'attention et réconfortant. C. Mertens, S. J.

Le patronat devant le syndicalisme. — XII[e] congrès de la Fédération des Patrons Catholiques de Belgique. Numéro spécial du « Bulletin social des Industriels ». Bruxelles, Association des Patrons et des Ingénieurs Catholiques, 1952, 82 p.

En décembre dernier, à l'occasion de leur congrès annuel, les patrons catholiques ont étudié le syndicalisme ouvrier. L'histoire de celui-ci, son rôle dans la vie économique et sociale, comme dans la vie politique, la doctrine de l'Eglise en matière syndicale, l'attitude des patrons firent l'objet de rapports très documentés. On admirera l'ouverture d'esprit et de cœur avec laquelle les patrons catholiques ont su aborder ces questions dont plusieurs — droit exclusif pour les syndicats de représenter les travailleurs dans l'entreprise, influence politique, responsabilité — ne manquent pas d'être épineuses! On aura grand profit à lire ces exposés riches en renseignements; avec l'étude sur le même sujet que publièrent naguère les syndicats chrétiens, ils font honneur au catholicisme social en Belgique.

Nous nous plaisons à souligner ici l'activité des patrons catholiques belges en matière doctrinale. Outre leur « Bulletin Social des Industriels » très apprécié et qui permet de suivre continuellement l'évolution sociale, ils ont donné, durant les dernières années, un ensemble d'exposés remarquables sur l'intégration des travailleurs dans l'entreprise, sur la sécurité sociale, etc. On s'y référera très utilement si, dans des questions aussi complexes, on ne veut ignorer aucun point de vue sincère. C'est indispensable pour se faire une opinion vraiment juste. C. Mertens, S. J.

M. Bentele. — *Das Recht auf Arbeit in rechtsdogmatischer und ideengeschichtlicher Betrachtung.* Thèse. Zurich, NZN Verlag, 1949, 21 × 15 cm., 214 p.

Voici, en l'espace de quelques années, la seconde étude suisse sur le droit au travail. Le sujet en vaut la peine et, d'ailleurs, si F. X. Schaller avait insisté spécialement sur les aspects économiques de la question, chez M. Bentele ce sont les considérations juridiques qui dominent. L'auteur commence par une bonne analyse des droits individuels, notamment de ces « droits sociaux » qui sont introduits de plus en plus dans les constitutions. L'opposition qu'il fait de ces derniers aux droits fondamentaux de type libéral nous paraît trop accentuée.

L'auteur examine ensuite quelle peut être la portée exacte du droit au travail et son fondement philosophique. Il conclut au droit pour les travailleurs à une politique de plein emploi, dans une structure de l'état à caractère « fédératif » — nous dirions « corporatif ». Sa position est conforme aux requêtes de la morale sociale chrétienne, tout en restant en deçà de ce que l'on peut demander sans tomber dans le socialisme.

Dans une seconde partie de son ouvrage, M. Bentele passe en revue les théories du droit au travail en France, en Allemagne, en Suisse, aux Etats-Unis (pour ne point mentionner l'Union Soviétique, à laquelle il consacre deux pages... Mieux eût valu, dans ces conditions, ne pas la nommer). L'auteur a certainement travaillé une documentation considérable. Si parfois il donne l'impression de ne l'avoir pas entièrement maîtrisée, d'en être resté à une compilation sans arriver à une synthèse, il fournit néanmoins une quantité d'indications précieuses pour ceux qui, avec son aide, voudront reprendre le même sujet.

C. Mertens, S. J.

J. Dermine. — *Le témoignage de la charité dans l'Eglise au XX^e siècle.* Suivi de Rapports émanés de la Société Saint-Vincent-de-Paul. Coll. Etudes religieuses, 680. Liège, La pensée catholique, octobre 1951, 19 × 13 cm., 140 p. Prix : 30 frs.

Revendiquant pour l'Eglise le droit d'exercer l'assistance charitable, forme indispensable de sa mission, le regretté chanoine Dermine admettait en même temps que cet exercice doit s'adapter aux conditions actuelles : organisation méthodique, emploi de toutes les ressources de la technique, harmonisation avec l'assistance officielle et, souvent même, renonciation à la gratuité, parfaitement compatible avec le désintéressement. Il demandait aussi que l'assistance ne soit pas subordonnée à des préoccupations d'apostolat ou de propagande. Son étude constitue une excellente mise au point du problème.

Les brefs rapports qui suivent permettent d'entrevoir quelque chose de l'activité charitable dans les milieux universitaires. C. Mertens, S. J.

S. Ligier. — *L'adulte des milieux ouvriers.* T. I : *Essai de psychologie sociale.* Paris, Les éditions ouvrières, 1951, 23 × 14 cm., 586 p. Prix : 1.250 frs franç.

Dans cette vaste enquête de plusieurs centaines de pages, Simon Ligier s'efforce de déterminer des types psycho-sociaux de comportement ouvrier en relation de causalité avec les divers milieux dans lesquels vivent habituellement les millions de travailleurs français. S'appuyant sur une vaste documentation bibliographique réunissant la plupart des études de psychologie ouvrière publiées au cours de ces vingt dernières années, l'ouvrage s'attache à préciser les traits communs du monde ouvrier tels que les présentent les différents groupes sociaux dans lesquels s'insère son existence : la vie professionnelle, les relations syndicales, les rapports de quartier, le milieu familial, etc. Il n'est pas question dans la présente étude de préciser une conduite à tenir en face des types ébauchés. Un ouvrage suivant propose une « pastorale » de ces comportements sociaux. L'auteur n'a voulu porter ici qu'un diagnostic aussi exact que possible. Nous croyons qu'il pourra rendre de précieux services à tous ceux qui veulent connaître l'âme du monde ouvrier. V. Charles, S. J.

Le monde rural dans l'économie moderne. Nantes, 1950, XXXVII^e session. Compte rendu in extenso des cours et conférences. Coll. Semaines sociales de France. Lyon, Chronique sociale de France, 1951, 23 × 14 cm., 362 p. Prix : 700 frs franç.

De tout temps, on s'est plu à souligner l'importance de communautés rurales vigoureuses pour la santé physique, démographique, morale des sociétés. Le Pape actuel l'a rappelée à plus d'une occasion récente. La Semaine Sociale de Nantes a apporté à l'étude du problème rural d'excellentes contributions : ana-

lyses de la production et du revenu, des cadres juridiques, des ensembles sociologiques de plus en plus complexes dans les villages, des problèmes moraux et spirituels. Sur ce dernier point, une leçon du Chanoine Boulard, dont le nom seul est une garantie de qualité pour nos lecteurs.

Ce qui nous paraît caractériser ces dix-huit rapports de Nantes, c'est qu'on y trouve beaucoup de faits, peu de théorie; cela donne au volume une valeur de documentation que nous nous plaisons à souligner. C'était aussi, sans doute, la meilleure manière de servir le monde rural et de préparer sa consolidation et sa restauration suivant un plan meilleur, que les rapporteurs ont osé envisager en connaissance de cause.

On regrettera qu'un contenu de telle valeur soit présenté de manière aussi peu élégante. Dans aucun autre pays, même plus appauvri, l'édition ne nous paraît actuellement aussi négligée. Le livre n'est-il pourtant pas un ambassadeur dont il faudrait soigner la tenue? C. Mertens, S. J.

Towards a Christian Civilization. A Draft issued by the Christian Union of Professional Men of Greece. Athènes, Editions « Damascus », 1950, 25 × 17 cm., 270 p. Prix : 2,50 dollars.

Ce livre est un émouvant témoignage. Ecrit par des laïques d'un pays particulièrement éprouvé, il est un appel plein d'espérance aux forces vives du christianisme, pour la restauration d'une civilisation authentique. Ses auteurs sont des chrétiens orthodoxes; ils sont très désireux de l'unité, mais comprennent que celle-ci ne peut être obtenue par l'abandon d'aucune vérité. Ils ont su apporter à l'élaboration de leur plan un esprit profondément chrétien et, en même temps, le réalisme d'hommes habitués à œuvrer dans le monde; c'est un bel exemple d'apostolat laïque, au sens le plus élevé du mot.

L'ouvrage donne une vue d'ensemble. Ses auteurs reconnaissent qu'il demande à être complété par des études plus limitées et plus précises. Il touche néanmoins déjà à de nombreux points particuliers concernant les divers aspects de la civilisation : famille, éducation, art, organisation économique et politique. Le lecteur est rappelé plus d'une fois aux traditions culturelles de la Grèce antique; cette juste fierté, d'ailleurs discrète, est sympathique.

Nous nous plaisons à saluer ce témoignage d'hommes qui puisent à des sources qui nous sont communes et chères et nous souhaitons que le Maître couronne leur effort de succès. C. Mertens, S. J.

R. Grousset, K. Barth, P. Maydieu, etc. — *Pour un nouvel humanisme.* Coll. Rencontres internationales de Genève, 1949. Neuchâtel, La Baconnière, 1949, 22 × 16 cm., 398 p.

Deux parties composent cet ouvrage : le texte des conférences et celui des discussions. Si, dans la première, des questions périphériques — ouverture aux civilisations orientales, types d'humanité produits par l'évolution économique et le développement des sciences, rapports de l'humanisme et de la religion — eurent une large place, dans les discussions au contraire, on en vint rapidement au problème fondamental : qu'est-ce que l'homme? Les conceptions se heurtèrent, assez vivement parfois. Séduisant par les rencontres qu'il ménage avec des hommes d'obédiences ou de préoccupations très diverses, le livre est décevant par l'absence d'accord qu'il manifeste. Parmi les divers apports, signalons en particulier la large place prise par M. H. Lefebvre, extrêmement révélatrice des positions marxistes en la matière. Le christianisme trouva d'éloquents représentants dans le R. P. Maydieu et M. K. Barth, nous dirions presque dans M. Jaspers, n'était l'allure panthéiste que prennent ses magnifiques développements sur la soumission à la transcendance. A M. Leroy, nous devons une étude historique suggestive sur l'homme prolétaire et l'homme de masse.

C. Mertens, S. J.

J. Folliet. — *L'avènement de Prométhée.* Essai de sociologie de notre temps. Paris, Chronique sociale de France, 1950, 19 × 14 cm., 222 p. Prix : 390 frs franç.

Dans le style haut en couleur qui lui est propre, J. Folliet nous donne le tableau de l'humanité actuelle, à la fois créatrice de la technique et entraînée par elle. Œuvre d'un homme qui sait observer et réfléchir, qui lit beaucoup et qui arrive ainsi à une connaissance étendue et lucide de son époque, le livre s'adresse plutôt au grand public. Il n'apporte pas les analyses fouillées, précises, originales, qu'attend le sociologue de métier. Mais, il fait comprendre et réfléchir. Technique, massification, prolétariat, mouvement ouvrier, socialisation, famille, autant de thèmes que l'auteur traite, avec bien d'autres encore. Ils laissent deviner la richesse du livre et la perspicacité de l'auteur qui sait discerner des phénomènes voisins, trop souvent confondus et qui pourtant doivent être distingués.

C. Mertens, S. J.

M. De Corte. — *Mon pays où vas-tu?* Philosophie et histoire de la crise belge de 1950. Coll. « Connaissance de l'homme ». Bruxelles, Les Editions Universitaires, 1951, 20 × 14 cm., 184 p. Prix : 51 frs.

Il n'est point nécessaire de présenter à nos lecteurs Mr De Corte journaliste; ils ont suffisamment l'occasion de le fréquenter. C'est de lui qu'il s'agit ici, nullement du professeur.

« Mon Pays, où vas-tu? » réunit une série d'articles écrits avant, pendant, après la crise politique de 1950, s'y rapportant tous étroitement. Il n'est pas question de suspecter la loyauté de l'auteur, ni de prétendre que son ouvrage ne contienne des idées — surtout des critiques! — justes. Nous ne croyons pas qu'il puisse, suivant ses intentions, nous faire rejoindre par delà les abstractions du régime politique actuel, les réalités solides sur lesquelles il serait possible d'en construire un meilleur. On aurait aimé, soit une étude nuancée, compréhensive, soit un pamphlet dont les traits, frappant en plein but, marqueraient l'orientation nette d'une attaque vigoureusement menée. Nous ne trouvons ni l'une ni l'autre, mais une abondance de superlatifs, d'évidences prétendues, de solutions présentées comme uniques; les ardeurs constructives ou combattives ne peuvent que s'y dissoudre dans la lassitude des mots.

C. Mertens, S. J.

Y. Simon. — *La civilisation américaine.* Avec la collaboration de J. Cort, L. Ward, etc. Coll. Questions disputées. Bruges, Desclée De Brouwer, 1950, 19 × 12 cm., 270 p. Prix : 60 frs.

L'après-guerre nous a amené, sur les Etats-Unis, une quantité d'ouvrages, de brochures, et d'articles qui ne manque pas d'être impressionnante. Il n'arrive pas souvent, cependant, d'avoir une synthèse claire et vigoureuse en même temps que nuancée de la vie américaine.

L'ouvrage collectif, présenté par Yves Simon, peut être regardé comme une réussite du genre. Il s'est assuré la collaboration d'hommes éminents bien au courant des problèmes de leur pays.

Que nous présente-t-on dans cet ouvrage? Une série d'essais sur quelques aspects de la vie américaine, depuis la politique intérieure et extérieure jusqu'à la vie de famille et la littérature, en passant par le système économique du pays.

Les sujets suivants nous semblent particulièrement réussis, par leur synthèse saisissante et le souci des nuances. Celui de John Cort sur le mouvement ouvrier, celui de Benjamin T. Crawford qui réussit à nous expliquer le délicat problème de la race noire sans jeter aucun anathème. Alvan S. Ryan nous initie aux problèmes qui se posent à l'enseignement catholique. Enfin Aaron I. Abell nous fait un bel exposé de la situation religieuse.

Faut-il croire le sujet épuisé? Que non! La vie est bien trop complexe et changeante. Mais tel quel, nous ne pouvons qu'encourager tous les lecteurs qui désirent se documenter sur les « States » à lire cet ouvrage.

J. Callewaert.

E. H. Carr. — *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution. 1917-1923.* T. I. Londres, Macmillan, 1950, 22 × 16 cm., x-430 p. Prix : 25 sh.

E. H. Carr était connu déjà par plusieurs ouvrages sur l'histoire politique, dont certains sur la Russie Soviétique. Il se consacre aujourd'hui à la redoutable tâche de donner une histoire extensive de celle-ci, dont la première partie — allant jusqu'à la mort de Lénine — comprendra, à elle seule, trois volumes.

Celui que nous présentons ici consacre d'abord une centaine de pages aux origines du communisme russe et aux événements qui précédèrent la révolution d'octobre. Il s'attache, ensuite, à montrer comment se sont constitués les organes du pouvoir central et comment furent amalgamées les diverses parties de ce qui devait devenir, en 1924, l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes.

L'histoire en est passionnante, aussi bien pour ce qui concerne l'action de personnalités comme Lénine et Staline, que pour la création progressive, cahotée, diversifiée, de liens toujours plus étroits entre les républiques socialistes. En lisant cette dernière partie, on ne peut s'empêcher plus d'une fois de penser à l'intégration de l'Europe qui, par des voies diverses, incertaines, cherche à se réaliser aujourd'hui.

L'amplitude du dessein fait de l'étude de E. H. Carr un ouvrage unique, de grande allure. L'auteur a puisé ses renseignements, pour la plus grande partie, dans les documents russes — ceux qui furent publiés! — : rapports de congrès, journaux, mémoires, etc.

La révolution bolchévique est de trop grande importance pour qu'on ne se réjouisse pas d'en voir apparaître une histoire aussi fouillée. C. Mertens, S. J.

M. Koriakoff. — *Moscou ne croit pas aux larmes*. Trad. du russe par R. Korine. Paris, Edit. du Monde Nouveau, 1951, 19 × 14 cm., 286 p. Prix : 400 frs.

Ce nouveau livre de Koriakoff complète, sous forme de chroniques, son essai bien connu « Je me mets hors de la loi ». Dans ce premier ouvrage, l'ancien capitaine de l'armée rouge nous racontait l'histoire de sa rupture avec la cause soviétique qu'il servit jusqu'en 1945; par la présente publication, il nous livre un abondant florilège de souvenirs sur son existence en U.R.S.S. avant et pendant la dernière guerre mondiale. C'est spécialement dans les derniers chapitres de cette autobiographie, que l'on trouvera les réflexions et les analyses les plus pénétrantes sur l'action que le régime soviétique déploie en vue de réaliser ses objectifs, quoi qu'il en coûte de souffrances physiques et morales pour le peuple de Russie. V. Charles, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*